

Tamilische Frauen in Ehekrisen

**Handlungsvermögen zwischen Widerstand und Anpassung
Ein Beitrag zur Gender- und Rechtspluralismusforschung in
Südasien**

Abhandlung zur Erlangung der Doktorwürde der Philosophischen Fakultät der
Universität Zürich

Vorgelegt von Nathalie Peyer Strauss
von Schleithem SH

Angenommen im Herbstsemester 2011 auf Antrag von
Frau Prof. Dr. Shalini Randeria und Herr Prof. Dr. Heinzpeter Znoj

Burgdorf, 2013



Inhalt

Dank	7
Zur Transliteration.....	9
1. Einleitung: Die (öffentliche) Abwesenheit von Scheidungen.....	11
Gender- und Familienforschung in Südasien	14
Gender und Rechtspluralismus.....	17
Forschungsfrage und theoretische Grundlage	21
Zusammenfassung	26
2. Feldforschung: Methoden, Material und Reflexion	29
„Grounded Theory“	29
Madurai, die „rurbane“ Stadt	31
Multiperspektivisches Vorgehen.....	33
Sprechen über Ehekonflikte und Scheidungen.....	37
Die eigene Positionierung im Feld	39
Forschungszusammenarbeit	40
Darstellung des Materials: Gemeinsame Themen und einmalige Geschichten	43
A. Pushba	47
3. Die „gute Ehefrau“: Dominante Geschlechternormen	53
„Sich anpassen“ und „ihn ändern“	54
Die Macht der „guten Ehefrau“	56
Die Verantwortung für das Familienwohl.....	58
„High Heels“ und <i>Kolucus</i> : Homogenisierung der Geschlechternormen	59
Zusammenfassung: Moralische Verurteilung im Falle einer Trennung.....	61
B. Shanti	63
4. „Sich anpassen“: Strategien der Zukunftssicherung	69
Ansehen und Familienehre.....	70
Soziale Sicherheit und moralische Ökonomie	71
Anpassungsleistungen als Strategie zur Zukunftssicherung	73

Zusammenfassung: Ausschluss oder Sicherheit	74
C. Rani.....	75
5. „Innerer Frieden“: Religiöse Bewältigungsstrategien.....	81
Das religiöse Angebot in Madurai	82
Besessenheit: Widerstand oder Anpassung?	85
Gesellschaftlich akzeptierter temporärer Ausbruch	86
Zusammenfassung: Protest und Anpassung	88
Postscript: Vermutungen zur hohen Suizidrate	88
D. Anthea	91
6. „Liebesheirat“ versus „arrangierte Ehe“: Familiärer Rückhalt	97
Liebesheirat: Zwischen Autonomie und Nötigung	98
Die arrangierte Ehe: Liebe als Konfliktprävention	103
Gesellschaftliche Integration und soziale Sicherheit	105
Die Suche nach dem Konsens: „Love cum arranged marriage“	107
Zusammenfassung: Soziale Sicherheit bei Ehekrisen	109
E. Meenakshi	111
F. Ganga	113
7. „Mutterhaus“ und „Bruderplichten“: Unterstützung im Trennungsfall	117
Das „Mutterhaus“: Zwischen Familienehre und Tochterliebe	118
Die Veränderungen der „Bruderplichten“	120
Zusammenfassung: Grenzen familiärer Unterstützung.....	122
G. Mala.....	125
8. „Anrecht auf Unterstützung“: Einkommen und Scheidungsbereitschaft	131
Steigende Scheidungsrate und der Anteil Frauen im Gericht	133
Ökonomische Unabhängigkeit oder familiäre Integration?	134
Zusammenfassung: Die Stärkung der Position innerhalb der Familie	136
H. Maheshwari	137
9. „Panchayat machen“: Rechtliche und soziale Aushandlungsforen.....	143

Informelle Zusammenkünfte	143
Soziale Organisationen.....	145
Polizeistation	147
Gericht	150
Staatliche Mediation.....	155
Panchayat: Institution und Methode.....	156
Zusammenfassung: Persönliche Beziehungen und gemeinsame Lösungsfindung	162
10. Beziehungen mobilisieren: Gender und rechtliche Ermächtigung.....	165
Die Wahl der Foren: Gender-, Kasten- und Schicht-Zugehörigkeit	166
Panchayat-Methoden in sozialen Organisationen	169
Zusammenfassung: Rechtliche Ermächtigung durch soziale Beziehungen	171
I. Vasantha.....	173
11. „Mut“ oder „Mitleid“: Selbstrepräsentationen	177
„Mitleid“ erwecken: Die „gute“ Frau.....	178
„Mut“ und persönlicher „Verdienst“	180
Zusammenfassung: Multiple Referenzrahmen.....	184
12. Zusammenfassung, Schlussgedanken, Ausblick	187
Zwischen sozialer Integration und Ausschluss: Eine Zusammenfassung.....	187
Zwischen Widerstand und Anpassung: Schlussgedanken zum Handlungsvermögen tamilischer Frauen in Ehekrisen	193
Ausblick	195
Literatur	201
Anhang 1 Übersicht der Fallstudien	214
Anhang 2: Beispiel einer Gerichtsakte	216

Dank

Mein grösster Dank geht an all die hier namentlich ungenannten Frauen, die mir im Verlaufe meiner Feldforschung so bereitwillig ihre Geschichten erzählt haben. Ihnen widme ich diese Arbeit.

ரொம்ப நன்றி

Die Feldforschung wäre nicht möglich gewesen ohne die Unterstützung meiner Forschungsassistentin Radha,¹ Sarvana Biju, Sridhar und all den Frauen, die im Verlaufe der Jahre beim Aufbau der Frauenrechtsorganisation „Center for Women’s Advocacy Studies Trust“ (CEWAS) mitgeholfen haben.

Des Weiteren danke ich den MitarbeiterInnen folgender Organisationen und Institutionen für ihre Kooperation, ihre wertvollen Informationen und die Zeit, die sie mir für Diskussionen zur Verfügung gestellt haben: Den Aktivistinnen und Sozialarbeiterinnen der Frauenorganisationen Ekta Madurai, „People’s Watch“ Madurai und „All India Democratic Women’s Association“, den Nonnen und Sozialarbeiterinnen des „Short Stay Home“ der „Sisters of the Cross of Chavnod“ und „Vasuki Seva Nilayam“, der Mitarbeiterin der Familienberatungsstelle des „Meenakshi Hospitals“, den Polizistinnen der „All Women’s Police Station“ in Madurai, der Sozialarbeiterin der Beratungsstelle beim Familiengericht des Distriktgerichts von Madurai, den Anwälten des Mediationszentrums sowie dem Bibliothekar des „High Courts“ von Madurai, allen AnwältInnen und Richtern des Distriktgerichts und des „High Courts“ von Madurai, Rajathi vom *Pāṇṭi*-Tempel, den Wahrsagern im Dargah, Pandiammal, den Brahmakumaris, Dr. Kameer Naaz, Rachna, Prof. Nirmala Jeyaraj und Prof. Rupa Ravikumar vom „Lady Doak College“, Prof. Cinnaraj Joseph und Babu Charles vom „American College“, Prof. William Baskaran von der „Gandhi Rural University“, Prof. Jayapragasam und Dr. Ananthi vom „Valiammal – Nonviolence and Women Studies Institute“, den ÜbersetzerInnen July, Pamela, Keran, Jaya Sri, Arun und seinen Studierenden.

Ich danke der Personenförderung des Schweizerischen Nationalfonds (SNF), dem „Jeunes Chercheurs“ Programm der Kommission für Forschungspartnerschaften mit

¹ Zum Schutz der Anonymität ihrer Verwandten, die in dieser Arbeit aus ihrem Leben erzählen, habe ich ihren Namen geändert.

Entwicklungsländern (KFPE) und der Marie Heim-Vögtlin Stiftung für die finanzielle Unterstützung.

Für die institutionelle Einbindung danke ich dem „Madras Institute of Development Studies“ (MIDS), dem Ethnologischen Seminar der Universität Zürich, dem Institut für Sozialanthropologie und dem Interdisziplinären Zentrum für Geschlechterforschung (IZFG) der Universität Bern sowie dem Graduiertenkolleg „Gender Scripts“ des IZFGs.

Für die wertvollen Kommentare und die vielen neuen Einsichten danke ich Prof. Shalini Randeria, Prof. Heinzpeter Znoj, Dr. Brigitte Schnegg, Dr. Christa Binswanger, Dr. Eveline Masilamani-Meyer, Kathrin Thurnheer, Eva Heim, Barbara Sommer, Prof. Wiljemine Dejong, Dr. Damaris Lüthi, Dr. Angelica Wehrli, Sabine Jaggi, Marie-Anne Pinheiro-Fankhauser und Simone Wahli.

Zum Schluss danke ich ganz besonders meiner Familie: Roger, Youri und Said, meiner Mutter, meiner Schwester und meinen Schwiegereltern. Danke für Eure Unterstützung und Geduld.

Es ist mir ein grosses Anliegen, die Erzählungen meiner Gesprächspartner und Gesprächspartnerinnen nach meinem besten Wissen und Gewissen wiederzugeben. Durch den Forschungs- und Schreibprozess, durch Weglassungen und Betonungen wird das Erzählte dennoch zu vielfacher Repräsentation und letztendlich zu einem Text, für den ich die alleinige Verantwortung trage.

Zur Transliteration

Die tamilischen Wörter sind nach ISO 15919 transliteriert.² Sie werden *kursiv* wiedergegeben. Sanskritwörter werden in ihrer englischen Schreibweise übernommen (z.B. Panchayat, Shakti, Vishnu, Puja etc.)

Englische Originalbezeichnungen stehen in „Anführungszeichen“.

² vgl. http://en.wikipedia.org/wiki/Tamil_script



Madurai, Tamil Nadu³

³ <http://www.mapsofindia.com/maps/tamilnadu/tamilnadu-district.htm>

1. Einleitung: Die (öffentliche) Abwesenheit von Scheidungen

„In western countries, couples will marry today and divorce tomorrow.“ (ein Professor zu seinen Studierenden während eines Workshops)

Von meinen indischen Bekannten wurde die hohe Scheidungsrate in Westeuropa und den USA oft kritisch kommentiert. Menschen aus dem „Westen“ würden eine Ehe zu rasch auflösen und im Vergleich zu indischen Paaren weniger Durchhaltekraft zeigen. Tatsächlich kannte ich lange Zeit kein einziges geschiedenes indisches Ehepaar. Als ich mich jedoch näher mit diesem Thema zu befassen begann und bei Freunden und Bekannten nachdrücklicher nach Scheidungen und Trennungen fragte, wussten alle von Paaren aus ihrer Nachbarschaft, Verwandtschaft oder am Arbeitsplatz zu erzählen, die grosse Probleme hatten, nicht mehr zusammenlebten oder bereits ein zweites Mal verheiratet waren. Jedoch handelte es sich dabei stets mehr um Gerüchte und Vermutungen als um Wissen aus erster Hand.

Das Ideal der intakten indischen Familie dominiert offenbar die öffentliche Wahrnehmung, während Trennungen und Scheidungen vor der Öffentlichkeit verborgen bleiben. Offizielle Statistiken decken sich mit dieser öffentlichen Abwesenheit von Scheidungen: Im „National Family Health Survey“ von 2006 (Kishor und Gupta 2009: 34) gaben aus einer Auswahl von 100'000 Haushalten in ganz Indien die Mehrheit der Frauen und Männer zwischen fünfzehn und neunundvierzig Jahren an, verheiratet zu sein. Nur gerade 1.5% der Frauen und 0,6% der Männer bezeichneten sich als geschieden, getrennt oder verlassen. Für den Bundesstaat Tamil Nadu waren es aus befragten 6'344 Haushalten 2,6% Frauen und 0,7% Männer.⁴

Die Angaben in den Statistiken entsprechen jedoch nicht unbedingt der Anzahl tatsächlich getrennt lebender Paare. Denn aus Ehrgründen versuchen viele Familien eine Trennung zu verheimlichen. Besonders Frauen tendieren dazu, eine Ehetrennung zu verbergen. Ähnlich wie Witwen können Frauen durch eine Ehetrennung ihr Ansehen in der Gesellschaft verlieren. Dies kann Existenz bedrohende Konsequenzen für sie haben. Sie müssen mit dem Verlust der Arbeitsstelle oder der Wohnung rechnen, da Arbeitgeber und Vermieter einer Frau ohne Ehemann vielerorts in Indien misstrauisch gegenüber stehen. Getrennt lebende Frauen sind

⁴ International Institute for Population Sciences (IIPS) and Macro International (2008): 40

zudem einem höheren Risiko an sexuellen Übergriffen ausgeliefert. Wird eine Trennung bekannt, kann sich diese ausserdem negativ auf die Eltern und Geschwister der Frauen auswirken und sich beispielsweise darin zeigen, dass Eltern Schwierigkeiten haben, für ihre anderen, noch unverheirateten Kinder, Ehepartner zu finden (Trawick 2003: 1160).

Für Männer haben Scheidungen und Trennungen nicht derart negative Auswirkungen. Die Männer behalten ihr soziales Ansehen. Im Gegensatz zu den Frauen heiraten die Männer nach einer Trennung oft wieder, was für Frauen abhängig von ihrer Kastenzugehörigkeit als nicht konform gilt oder gar verboten ist (Trawick 2003: 1160). Dies erklärt, weshalb die offizielle Scheidungsrate bei den Männern um einiges geringer ist als bei den Frauen. Denn Geschiedene, die wieder geheiratet haben, erscheinen in diesen Statistiken nicht (Randeria 1990: 173). Eine Ehe musste zudem bis vor Kurzem nicht registriert werden. Deshalb konnte auch ohne weiteres ein zweites (oder drittes) Mal geheiratet werden, ohne die neue Ehe zu registrieren und ohne sich vorher offiziell gerichtlich scheiden zu lassen. Folglich erscheinen auch diese getrennten Ehen kaum in den Statistiken.

Viele Ehen in Indien werden ohne Einbezug staatlicher Gerichte getrennt. Die Zahlen vom Distriktgericht in Madurai zeigen, dass im Zeitraum von 1999 bis 2003 beim Familiengericht in Madurai unter dem „Hindu Marriage Act“ insgesamt gerade einmal 1201 Scheidungsfälle registriert wurden. 1999 waren es 185 Fälle, 2003 stieg die Zahl auf 385 Fälle.⁵ Für das Jahr 2005 liegen mir die Einträge eines Registrierbuchs der am Distriktgericht in Madurai unter dem „Hindu Marriage Act“ eingereichten Scheidungsanträge vor: Insgesamt sind dort 475 Anträge registriert. Verglichen mit den zirka zwei Millionen Menschen, für die das Gericht zuständig ist, fällt die Anzahl eingereichter Scheidungsfälle trotz dem Anstieg in den letzten Jahren sehr gering aus.

Die Gerichtsdaten zeigen zudem geschlechterspezifische Unterschiede. In der erwähnten Zeitspanne wandten sich wesentlich weniger Frauen ans Gericht als Männer: Insgesamt reichten über die vier Jahre verteilt ungefähr zwei Drittel so viele Männer wie Frauen eine Scheidung ein. Dies obwohl die indischen Gesetzgeber zugunsten der Frauen einige Gesetzesänderungen vorgenommen hatten: So wurde nach der Unabhängigkeit im „Hindu

⁵ Diese Zahlen sind mir während meiner Feldforschung in Madurai von einer Frauenorganisation zur Verfügung gestellt worden.

Marriage Act“ von 1955 das Ehe- und Scheidungsrechts reformiert. Darin ist ein Gleichstellungsanspruch verankert: Frauen und Männer haben das gleiche Recht, Scheidungen einzureichen (Parashar 1992: 18 and 286–87). Frauen steht das Recht auf Unterhaltszahlungen zu. Zudem wurde versucht, frauenspezifischen Eheproblemen durch den „Dowry Prohibition Act“ (1961), der das Einfordern einer Mitgift verbietet, entgegen zu wirken. Durch den „Domestic Violence Act“ (2005) schliesslich wurde die häusliche Gewalt, die sich oft gegen Frauen wendet, strafbar gemacht.

Zusammengefasst lässt sich feststellen, dass es in Indien laut den offiziellen Zahlen sehr wenige Scheidungen gibt. Die Zahlen repräsentieren jedoch nicht die tatsächliche Anzahl getrennt lebender Paare. Denn Ehetrennungen werden aufgrund gesellschaftlicher Tabus verborgen. Sie geschehen oft ohne Einbezug des staatlichen Gerichts. Besonders Frauen fürchten die gesellschaftlichen Konsequenzen, wenn eine Ehetrennung öffentlich bekannt wird. Der Gang zum Gericht bleibt daher trotz der staatlichen Bemühungen, die rechtliche Partizipation der Frauen zu stärken, im Falle von Scheidungen eine eher selten gewählte Option.

Während meiner Nachforschungen stellte ich jedoch auch einen Wandel fest: Befragte Anwälte und Anwältinnen aus Madurai beobachteten einen Anstieg von gerichtlichen Scheidungen im städtischen Raum. Diese Veränderungen wurden einerseits dem Einfluss der erwähnten staatlichen Massnahmen angerechnet, andererseits der sich durch Bildung und Einkommen verändernden Stellung der Frau in der tamilischen Gesellschaft. In Alltagsdiskussionen wurde eine Besserstellung der Frauen durch Bildung und finanzielle Unabhängigkeit meist begrüsst, jedoch gleichzeitig das sich verändernde Frauenbild mit dem Zerfall der Familie in Verbindung gebracht. So wurde von vielen Seiten beklagt, dass es wegen des neuen Selbstbewusstseins der Frauen sowie des Einflusses der Medien und der neuen Vorstellungen von Ehe durch die „Verwestlichung“ zu mehr Scheidungen käme.

In diesem Spannungsfeld von kontrovers diskutierten Geschlechternormen soll nun in der vorliegenden Arbeit der Frage nachgegangen werden, wie tamilische Frauen mit Ehekonflikten und Trennungen umgehen. Ausgehend von der Annahme, dass Ehetrennungen häufiger vorkommen als durch offizielle Statistiken bekannt, untersuche ich das Handlungsvermögen der Frauen im Alltag und in den verschiedenen sozialen und rechtlichen Aushandlungsforen in Madurai.

Mein Forschungsinteresse lässt sich thematisch und theoretisch in die sozialanthropologische Gender- und Familienforschung Südasiens und die Rechtspluralismusforschung einordnen. Im Folgenden werden bisherige Erkenntnisse vorgestellt und der Forschungsbedarf geklärt.

Gender- und Familienforschung in Südasien

Klassische ethnologische und soziologische Analysen der südasiatischen Gesellschaft beschäftigten sich wenig mit Geschlechterbeziehungen und wenn, dann gründeten ihre Erkenntnisse auf einer männlichen Perspektive von Verwandtschaftssystemen, bei denen Frauen vor allem als Tauschobjekte bei Heiratsallianzen auftauchten (Vögeli 2005: 3).⁶ Dies änderte sich im Zuge des aufkommenden Feminismus in den 70er und 80er Jahren des letzten Jahrhunderts. Als Reaktion auf ältere Studien rückten Sozialanthropologinnen vermehrt die Frauen und ihre Stellung in den patriarchalen Gesellschaften Südasiens ins Zentrum ihrer Untersuchungen.⁷ Klassische Themen wie Religion, Verwandtschaft und Familie, sowie Kastenhierarchien wurden aus der Frauenperspektive neu bearbeitet.

Die Rolle der Frauen wurde insbesondere im religiösen hinduistischen Kontext erforscht und das komplexe Verhältnisse zwischen Macht und Unterordnung analysiert.⁸ Die weibliche göttlichen Kraft (Shakti), Rein- und Unreinheitskriterien, sowie die „verheissungsvollen“ weiblichen Eigenschaften und deren Gegenteil („auspicious“ und „inauspicious“) wurden zu wichtigen Kategorien um aufzuzeigen, dass Frauen nicht bloss passive Untergeordnete eines patriarchalen Systems sind, sondern für die gesamte Familie wichtige rituelle Aufgaben übernehmen und darüber hinaus eine eigene Ritualkultur pflegen.⁹

Studien zu Familie und Verwandtschaft zeigten, wie Frauen Heiratsallianzen beeinflussen, Verwandtschaftsbeziehungen zu ihren Gunsten nutzen und das Familienvermögen kontrollieren.¹⁰ Einen wichtigen Beitrag zur Familienforschung Tamil Nadus lieferte Trawick (1990a). Unter dem Einbezug der Genderperspektive beleuchtete sie in ihrer Ethnographie

⁶ Dumont 1966, Trautmann 1981.

⁷ Skionsberg 1982, Vögeli 2005, Wadley 1977.

⁸ Daniel 1980, David 1980, Wadley 1977, 1980a und b.

⁹ Carman und Marglin 1985, Egnor 1980, Duvvury 1991, Leslie 1991, Peyer 2004, Wadley 1980a.

¹⁰ Palriwala 1994, Ram 1991, Raheja 1994, Seymour 1999, Trawick 1990a und b, Uberoi 1993.

einer tamilischen Familie verschiedene Aspekte der Liebe, Sexualität, Verwandtschaft, Kindererziehung und Verhaltensregeln in der Familie zwischen den einzelnen Familienmitgliedern. Ihre Erkenntnisse trugen wesentlich zum besseren Verständnis des familiären Zusammenlebens in Tamil Nadu bei.¹¹

Neben Studien zu verheirateten Frauen in Familie, Verwandtschaft und Ritual entstanden vermehrt solche zu unverheirateten südasiatischen Frauen, welche die sonst gültigen Normen bezüglich einer Frau in der indischen Gesellschaft kontrastieren, wie etwa die besondere Situation von (unverheirateten) Tempeltänzerinnen (Marglin 1985) und Strassenschauspielerinnen (Seizer 2002), Hijras in Kult und Alltag,¹² verheirateten, aber kinderlosen Frauen (Riessmann 2000) und Witwen.¹³

Mir ist einzig eine Studie bekannt, die sich eingehend der Situation geschiedener Frauen in Indien widmete: Aura (2008) behandelte in ihrer Dissertation Lebensgeschichten geschiedener Frauen aus Bangalore in Südindien. Im Mittelpunkt ihres Interesses lag die Frage nach der Rekonstruktion sozialer Beziehungen während der Trennung und nach der Trennung. Sie fragte nach dem Aufbau neuer „Bindungen“ („relatedness“) nach einer Scheidung und wie sich die Frauen eine neue soziale und ökonomische Existenz aufbauen. Sie untersuchte Ehetrennungen und den darauffolgenden Prozess der Rekonstruktion ihrer sozialen Integration und interessierte sich auf einer allgemeineren Ebene für das „Transformationspotential in Personen, Kultur und Gesellschaft“ (Aura 2008: 17).

Regionale Unterschiede, Kasten- und Schicht-Zugehörigkeit

Beeinflusst durch Abu-Lughods (1991) Aufruf zu Studien über das „Partikulare“ sowie Mohanty (1988 und 2002) und Narayans (1997) Protest gegen ein verallgemeinerndes Bild der Frauen aus der „Dritten Welt“, entstanden vermehrt Monographien, welche die Interdependenzen zwischen Kasten-, Schicht- und Religionszugehörigkeit von Frauen in

¹¹ Das Konzept der Liebe zwischen den Ehepartnern in einer meist arrangierten Ehe und deren Gegenteil der sogenannten „Liebesheirat“ ist Gegenstand einiger wissenschaftlicher Beiträge der letzten Jahre, die im Kapitel 6 im Detail aufgeführt werden (deMunck 1996, Desjarlai und Wilce 2003, Donner 2002, Grover 2009, Kakar 1994, Kishwar 1994 a und b, Marsden 2007, Mody 2002, Osella und Osella 1998, Verma und Sothi 2003).

¹² Bradford 1983, Nanda 1990.

¹³ Chen 1998, Chowdhry 1996, Randeria 1990.

einem bestimmten regionalen Kontext untersuchten.¹⁴ So wurde darauf aufmerksam gemacht, dass Verwandtschaftsbeziehungen und das familiäre Zusammenleben in Indien in den verschiedenen Regionen unterschiedlich organisiert sind und sich nicht generalisieren lassen. Durch die Präferenz für die Heirat mit nahen Verwandten, vor allem dem Sohn des Mutter-Bruders, wurde beispielsweise südindischen Frauen mehr Einfluss im häuslichen Bereich zugesprochen als in nord- und mittelindischen Familien.¹⁵

Studien zu Frauen in unterschiedlichen Kasten ergaben, dass niedrig- und hochkastige Frauen innerhalb ihrer Familien eine unterschiedliche Stellung inne haben. Niedrigkastige Frauen etwa nehmen innerhalb ihrer Familie eher einen gleichwertigen Status ein. Die Frauen werden als Arbeitskräfte geschätzt, die zum Familieneinkommen beitragen. Voreheliche Beziehungen, Scheidungen und Wiederverheiratungen werden im Unterschied zu hochkastigen Familien weniger toleriert.¹⁶

Mit dem Aufkommen von Studien zu Widerstand und Macht von marginalisierten unterdrückten Bevölkerungsteilen, wie der sogenannte „Unberührbaren“,¹⁷ rückte auch in der südasiatischen Genderforschung die Frage nach Widerstandshandlungen der Frauen gegen das unterdrückende patriarchale System ins Zentrum sozialanthropologischer Studien. Neben den Analysen der sozialen Stellung und der Rollen der Frauen in der südasiatischen Gesellschaft gingen Forscher und Forscherinnen vermehrt der Frage nach, wie sich Frauen in Südasien nicht nur in organisierten Frauenbewegungen, sondern auch in ihrem Alltag gegen Unterdrückung wehren und ihre Unzufriedenheit durch Widerrede, Protestlieder, sexuelle Verweigerung, schlechtes Kochen, Geisterbesessenheit oder Lobbying bei ihren Verwandten zum Ausdruck bringen.¹⁸

¹⁴ Dickey 2002, Donner 2008, Dube 1996, Kapadia 1995, Lambert 1996, Liddle und Joshi 1986, Thiruchandran 1997, Srinivas 1996, Standing 1991, Vera-Sanso 2008, White 1992, vgl. auch die früheren Studien von Caplan 1978, 1985.

¹⁵ Busby 1997 und 2000, Dube 1998, Kapadia 1995.

¹⁶ Deliège 1997: 66, Dube 1996: 16, Fuller 1992: 20, Kapadia 1995: 76, Randeria 1990: 172.

¹⁷ Deliège 1997 und 1999, Guha 1986, Joshi 1986, Moffat 1979.

¹⁸ Busby 2000, Dirks 1994, Fuller 1992, Jeffery und Jeffery 1996, Kapadia 1995, Minturn 1993, Nabokov 1997 und 2000, Racine 2000, Raheja 1994, Ramanujan and Blackburn 1986, Trawick 1990, Wadley 1980, White 1992.

Insgesamt zeigen die erwähnten Untersuchungen, dass es neben regionalen auch kasten- und schicht-spezifisch grosse Unterschiede in der Erfahrungswelt der Frauen gibt. Gender, Schicht- und Kastenzugehörigkeit sind komplex ineinander verwoben, und keine der Kategorien kann ohne die andere untersucht werden. Es gibt keine einheitliche Frauenperspektive und die Frauen können ihre Situation innerhalb des patriarchalen Systems beeinflussen.

Gender und Rechtspluralismus

In rechtspluralistischen Studien werden unterschiedliche rechtliche Ordnungen, die im selben „sozialen Feld“ operieren, vergleichend untersucht (Moore 1998: 87). Im Zentrum dieser Untersuchungen stehen einerseits die historische Analyse und der interne Pluralismus, der durch die Aushandlung zwischen kolonialem und vorkolonialem Recht entstanden ist. Andererseits gehen rechtspluralistische Studien auch auf die Interaktion zwischen staatlichen und nichtstaatlichen rechtlichen Autoritäten ein.¹⁹

In Indien befassen sich verschiedene Rechtsdomänen mit Familienrecht und bestehen parallel zueinander: Neben dem „system-internen Pluralismus“ innerhalb des staatlichen Familienrechts, in dem Religionszugehörigkeit und Gebrauchsrecht verschiedener Kasten oder Bevölkerungsgruppen berücksichtigt werden, findet in Indien auch ein „Pluralismus verschiedener Systeme“ statt (Benda-Beckmann 2002: 63). So gibt es neben den staatlichen Gerichten, wie das jeweils zuständige Distrikt- oder das Bundesstaatsgericht („High Court“), auch Kastenräte, Dorfräte, Familienräte, „Stammesgerichte“, Nichtregierungsorganisationen (NGOs) und zusätzlich vom Staat unterstützte aussergerichtliche Foren, wie „Volksgerichte“ oder Frauengerichte, in denen familienrechtliche Dispute ausgehandelt werden können (Randeria 2002: 301–303). Diese unterschiedlichen rechtlichen und sozialen Foren sind stark lokal verankert und von Region zu Region entsprechend unterschiedlich geprägt.

¹⁹ Benda-Beckmann 2002, Griffiths 1986, Merry 1988, Moore 1978 und 2001, Nader 1965, Starr und Collier 1989.

System-interner Pluralismus

Der system-interne Pluralismus im staatlichen Familienrecht in Indien basiert auf dem durch die Religionszugehörigkeit bestimmten Personenrecht.²⁰ So wird für Hindus, Muslime, Christen, Sikhs und Parsen und denjenigen, welche eine interreligiöse Ehe eingegangen sind, unterschiedliches Ehe- und Scheidungsrecht angewendet.²¹ Die Hindus (inklusive Buddhisten, Sikhs und Jains) richten sich nach dem „Hindu Marriage Act“ von 1955.²² Die Christen nach dem „Indian Divorce Act“ von 1869, die Parsen nach dem „Marriage and Divorce Act“ von 1936 und die Muslime nach dem „Muslim Marriage Act“ von 1939. Für interkaste und interreligiöse Heiraten gibt es die Möglichkeit einer zivilen Heirat unter dem „Special Marriage Act“ von 1954.

Studien zum system-internen Pluralismus im staatlichen Recht finden sich vorwiegend innerhalb der feministischen, soziologischen und juristischen Fachgebiete. Feministische Historikerinnen und Juristinnen analysierten durch das Studium von Gesetzestexten und der Gerichtspraxis, wie trotz Gleichstellungsbemühungen Frauen und Männer vor Gericht unterschiedlich behandelt werden.²³ Feministische entwicklungspolitische Studien erzielten, die Voraussetzungen des Zugangs von Frauen zu den Gerichten zu verbessern.²⁴ Insbesondere wurde die Gerichtspraxis bezüglich der Landrechte für Frauen (Agarwal 1994), allgemeine Besitz- und Erbrechte,²⁵ sowie die überbordenden Mitgiftpraxis²⁶ thematisiert. Ein anderes wichtiges Thema der feministischen Politik war und ist die Bekämpfung von häuslicher, struktureller und entwicklungspolitisch bedingter Gewalt gegen Frauen auf Gesetzesebene.²⁷

²⁰ Das (post)koloniale indische Recht beruht auf dem „Common Law“ der Briten: Es ist im Gegensatz zum kontinentaleuropäischen kodifizierten Recht, das vom Parlament festgelegt wird, gegen unten offen: dies bedeutet, dass die Rechtssprechung Recht schafft. Dadurch entsteht ein systeminterner Pluralismus. Sitten und Bräuche von unterschiedlichen Minderheiten und Kasten können zu Gesetzen werden. Dies hat zur Folge, dass das Hindurecht extrem komplex wird (vgl. Holden 2004 und Dube 1998: 104). Das kodifizierte Recht hingegen ist homogen und universalistisch.

²¹ Parashar 1992: 17, Randeria 2002: 303.

²² Für den „Hindu Marriage Act“ (1955): Diwan 1983, Kohli 2000, Menski 2003.

²³ Agnes 2004 und 2002, Basu 1999 und 2004, Chandra 2004, Dhagamwar 1987 und 1993, Diwan und Diwan 1995, Gonsalves 1993, Kapur und Cossman 1996 und 2003, Menon 2002 und 2003, Parashar 1992, Saijwani 1989, Sunder Rajan 2003, Uberoi 1996.

²⁴ Kapadia 2002, Liddle und Joshi 1986, Luthra 2003, Narasimhan 1999.

²⁵ Basu 1999, Nishimura 1998.

²⁶ Caplan 1984, Kishwar 2005, Oldenburg 2002, Menski 1999.

²⁷ Chatterjee und Jegannathan 2002, Kapadia 2002, Karlekar 2003, Menon 2002.

Die erwähnten AutorInnen bewegen sich weitgehend innerhalb der juristischen Debatten über die staatliche Gesetzgebung. Sie beschäftigen sich wenig mit nicht-staatlichen Aushandlungsforen. Ihre Untersuchungen beschränken sich auf den „system-internen Pluralismus“ und dehnen sich nicht auf das Studium des „Pluralismus verschiedener Systeme“ aus. Gerade die nicht-staatlichen Aushandlungsforen sind dem Alltag vieler Menschen in Indien jedoch näher als die staatlichen Gerichte. Die Wichtigkeit solcher Studien für die Umsetzung von Menschen- und Frauenrechten auf lokaler Ebene wurde mittlerweile auch von juristischer Seite her erkannt.²⁸

Pluralismus verschiedener Systeme

Studien, die den „Pluralismus verschiedener Systeme“ untersuchen, befassten sich in Indien insbesondere mit den Institutionen der Dorf- oder Kastenräte (Panchayat). Viele Forscher betonten die Wichtigkeit dieser Panchayats als die lokal zugänglichste Plattform für Rechtstreitigkeiten aller Art,²⁹ so auch für Ehedispute. Randerias (1990, 2002) und Chowdhrys (2004) Material aus Gujarat respektive Harayana zeigte auf, dass Kasten- und Dorfräte bei der Regelung von Ehekonflikten einflussreicher sind als die staatlichen Gerichte. Chowdhry argumentierte gegen die Institutionen der Panchayats in Harayana, weil diese von Männern dominiert und den Anliegen der Frauen im Gegensatz zum staatlichen Recht weniger gerecht würden. Die Untersuchungen von Randeria dagegen sprechen dafür, dass Kasten-Panchayats in Gujarat für Frauen durch das vertraute Umfeld im Gegensatz zu den anonymen staatlichen Gerichten durchaus ein zukunftsweisendes Potential haben.

Ähnliches stellte Holden (2008) fest. Sie verglich staatliches Recht und Gewohnheitsrecht („customary law“) und fragte nach deren Nützlichkeit für die Frauen. In ihrer detaillierten rechtlichen Analyse untersuchte sie das Handlungsvermögen von Frauen in Scheidungs- und Wiederverheiraturfällen sowohl im Kontext des nicht-staatlichen als auch des staatlichen Rechts. In ihrer Ethnographie, in der sie Fälle aus einem Dorf in Madhya Pradesh analysierte, zeigte sie, dass das Gewohnheitsrecht den Frauen im Falle einer Trennung oder einer Wiederverheiratur oftmals mehr Möglichkeiten bietet, akzeptable Bedingungen auszuhandeln als das staatliche Recht.

²⁸ Basu 1998, Relis 2010, Sunder Rajan 2003.

²⁹ Baxi und Galanter (1979), Cohn 1965 und 1989, Galanter 1989, Hayden 1983 und 1984, Moore 1993 und 1998, Randeria 2002, 2003 und 2004, Srinivas 1987.

Tschalär-Hong (2006) forschte in ihrer Lizentiatsarbeit über ein Frauengericht („Social Reform Committee“) bei den Meenas in Rajasthan. Ihr Material spricht dafür, dass dieses Gericht ein Potential hat zur Durchsetzung von frauengerechteren Konfliktlösungen im Kontext einer sonst von männerdominierten patriarchalen Rechtsprechung in den Dorfpanchayats. Laut Tschalär-Hong bietet das Frauengericht den Meena-Frauen einen Ort, an dem sie ihre Probleme zum Ausdruck bringen und am Disputaushandlungsprozess aktiv teilnehmen können. Zudem schätzen die Frauen diesen Aushandlungsort, weil er sich inmitten eines ihnen vertrauten sozialen Umfeldes befindet.

Den erwähnten Studien gemeinsam ist die Analyse von Ehedisputen innerhalb der formalen und nicht-formalen rechtlichen Institutionen. Die Studien zeigen, dass staatliche Gerichte aus der Sicht der Betroffenen keinen hegemonialen Status haben. Jedoch erfährt man wenig über alternative nicht-rechtliche Handlungsweisen von Frauen. Diese oft im Alltag verwurzelten Strategien sind häufig bestimmend für den weiteren Verlauf eines Ehekonflikts und den daraus folgenden Aushandlungsmöglichkeiten. Sie sagen einiges aus über die sozialen Normen und Werte des unmittelbaren Umfelds, indem sich eine Frau bewegt. Die folgenden Studien von Moore (1998) und Griffiths (1997), die explizit auf die Perspektive der Handelnden fokussieren und nicht auf eine Aushandlungsinstitution, schliessen solche nicht-rechtlichen Handlungsweisen in ihre Analysen mit ein.

Die Akteurinnenperspektive

Moore (1993 und 1998) untersuchte in einem muslimisch dominierten Dorf in Rajasthan die Handlungsstrategien, welche die gesellschaftlich „machtlosen“ Mitglieder – wie Frauen oder niedrigkastige Hindus – bei Rechtsstreitigkeiten wählen. In einem detailliert geschilderten Ehekonfliktfall einer muslimischen Frau zeigte sie, wie die Protagonistin ihre Interessen mit Hilfe ihrer männlichen Verwandten vor dem Dorfrat verteidigte, aber auch verschiedene nicht-rechtliche Strategien verfolgte, wie Krankheit, Besessenheit, Lieder und „Hexerei“ (Moore 1998: 161–166). Moore beobachtete, dass die Frauen ihrer Forschungsregion bei Familienproblemen oft die Hilfe eines muslimischen Heilers suchten. Moore schlussfolgert, dass sich aus der Sicht der Frauen die Rolle dieser rituellen Autorität kaum unterscheidet von der eines staatlichen Gerichts oder Panchayats, da der Heiler als „Verwalter des Gottesgerichts“ betrachtet wird (Moore E. 1993: 534). Demnach besteht aus der Akteurinnenperspektive keine strikte Unterscheidung nach rechtlichen und nichtrechtlichen

Handlungsweisen in einem Rechtsstreit. Im Mittelpunkt steht nicht die Aushandlungsinstitution sondern das (rechtliche) Problem, das von den Frauen mit unterschiedlichen Mitteln angegangen wird. Durch die Akteurinnenperspektive verlieren demnach rechtliche, religiöse und medizinische Institutionen ihre klaren Abgrenzungen voneinander.

Durch die Akteurinnenperspektive zeigen Moores (1998) Untersuchungen, dass die Berücksichtigung der sozialen Beziehungen wichtig ist, um das Handlungsvermögen der Frauen in einem Ehetrennungsprozess zu verstehen. Ihre Studie bleibt bislang für den südasiatischen Raum die einzige dieser Art. Ihre Resultate weisen Ähnlichkeiten mit Griffiths (1997) Studie zu Heiratsdisputen in Botswana auf: Griffiths ging in ihrer Untersuchung der Frage nach, wie Frauen bei Familienproblemen Recht erfahren und verwenden. Ähnlich wie Moore (1998) vollzog sie dadurch einen Perspektivenwechsel, weg von den Institutionen hin zu der Erfahrungs- und Handlungswelt der Menschen. Durch die Untersuchung des sozialen Umfeldes entdeckte sie, dass für die Verhandlungsmacht der untersuchten Frauen in Botswana vor allem entscheidend war, wie diese ihre verwandtschaftlichen und sozialen Netzwerke mobilisieren konnten. Dabei spielte es wiederum ähnlich wie bei Moore (1998) keine Rolle, um welche Form von Recht – offizielles oder gewohnheitsmässiges – es sich handelte (Griffiths 1997: 212).

Mit ihrer gender- und handlungsbezogenen Perspektive und somit der Verortung eines rechtlichen Problems in seinem sozialen Umfeld gelingt es Griffiths und Moore von den Analysen unterschiedlicher rechtlicher Institutionen, eine Brücke zur Geschlechterforschung zu schlagen. Mein Forschungsinteresse bewegt sich ebenfalls in diesem Spannungsfeld von Alltagsstrategien und Rechtspluralismus.

Forschungsfrage und theoretische Grundlage

Insgesamt sind Studien zu Ehescheidungen und Trennungen aus einer Geschlechterperspektive in Indien sowohl in den Debatten zum Rechtspluralismus als auch in der Geschlechterforschung ein vernachlässigtes Thema. Es gibt einige wenige rechtspluralistische Studien zu ländlichen Gegenden in Nordindien, die sich mit dem Vergleich von staatlichen und Panchayat- Institutionen befassen (Randeria 2002, Chowdhry 2004, Holden 2009). Moore (1998) ist die einzige, die sich im indischen Kontext aus einer

Akteurinnenperspektive dem Problem der Ehekonflikte und Scheidungen angenähert hat und in ihren rechtspluralistischen Studien auch an soziale Normen gebundene Alltagsstrategien mit einbezieht. Diese Studie soll nun mit meinem Material aus Madurai ergänzt werden.

Mit Blick auf die Tabuisierung von Ehescheidungen und -trennungen und der damit verbundenen geringen Anzahl gerichtlicher Scheidungsfälle ist die Akteurinnenperspektive vielversprechend. Die Erweiterung der Diskussion zu Scheidungen über das Studium der rechtlichen Institution hinaus eignet sich dafür, das Handlungsvermögen der Frauen in ihrem Alltag sowie im Umgang mit rechtlichen Foren kontextbezogen dichter zu erfassen. In der vorliegenden Dissertation verfolge ich daher diesen Ansatz weiter.

Ich gehe der Frage nach, wie tamilische Frauen aus Madurai, unterschiedlicher Kasten und Schichten angehörig, im Falle von schwerwiegenden Ehekrisen innerhalb ihres sozialen Umfeldes handeln. Ich untersuche, welche Hierarchien ihre Position mitbestimmen, welche Vorstellungen von Geschlechterbeziehungen ihre Handlungen prägen und unter welchen Umständen sie Zugang zu rechtlichen Foren haben oder auch nicht.

„Agency“

Für die Behandlung meiner Fragestellung eignet sich das Konzept der „Agency“, das über den angelsächsischen Raum hinaus Eingang in theoretische Überlegungen gefunden hat. In seiner Kürzestform definiert Ahearn „Agency“ als „[...] the socioculturally mediated capacity to act“ in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Ort (Ahearn 2001: 112). Ahearns Definition geht davon aus, dass individuelle Handlungsmöglichkeiten durch den sozialen und kulturellen Kontext der Handelnden beeinflusst werden. Ihre Definition ist jedoch nicht dahingehend zu lesen, dass das Handlungspotential von AkteurInnen vollständig durch die soziale und kulturelle Ordnung bestimmt wird. Im Sinne Giddens (1993) besteht eine Wechselwirkung zwischen „Agency“ und der gesellschaftlichen „Struktur“, die das Zusammenleben reguliert: Einerseits ist das Handlungsvermögen von Menschen von der Sozialstruktur geprägt und wird durch diese eingeschränkt, andererseits wird die Struktur aber auch durch die Handlungsweisen der Menschen beeinflusst (Ortner 1994: 401).

„Agency“ ist schwer ins Deutsche übersetzbar. Die Bezeichnung „Handlungsvermögen“ wird im Folgenden Synonym zum englischen Begriff „Agency“ verwendet.

Widerstand

Aufgrund seines Potentials zum sozialen Wandel, der dem Konzept der „Agency“ zugrunde liegt, wurde dieses in feministischen Studien oft synonym zu Widerstand verwendet. Dies ist problematisch, weil Widerstand gegen mächtige Strukturen nur eine Interpretationsmöglichkeit von Handlungsvermögen ist. Denn dasjenige, was als Widerstand ausgelegt wird, kann abhängig vom jeweiligen Kontext der Handlungen auch als Kooperation mit den Mächtigen angesehen werden (Ahearn 2001: 114–115).

Mit dieser problematischen Interpretationsweise von „Agency“ als Widerstand befasste sich auch Ortner (1995). Am Beispiel eines in Indien bekannt gewordenen Scheidungsfalles einer muslimischen Frau Namens Shahbano zeigte sie, wie die interpretative Reduktion ihrer Handlungsweise auf Widerstand Shabanos Handlungsmotiven nicht gerecht wird (1995: 184ff.):

Shabano ist eine muslimische Frau, die jahrelang bei einem indischen Strafgericht für den Erhalt von Unterhaltszahlungen kämpfte.³⁰ Als sie diese schliesslich erhielt, wurde der Fall öffentlich und viele Muslime protestierten gegen diesen Entscheid, weil er gegen das muslimische Personenrecht verstösst. Daraufhin lehnte Shabano die Unterhaltszahlungen ab. Pathak und Sunder Rajan (1989) deuteten nun ihr Handeln als Widerstand gegen eine Kategorisierung, die Shahbano im Kontext des mächtigen indischen Staates als schutzbedürftige Minderheit positionierte. Durch ihren Entscheid, die Unterhaltszahlungen nicht anzunehmen, habe sie sich dieser vom Staat zugeschriebenen Identität entzogen. Ortner beurteilte diese Interpretation als reduktionistisch, da dieser Analyse ein Verständnis der Intentionen, Hoffnungen und Befürchtungen von Shahbano fehle, die sie zu diesem Entscheid geführt hatte. Es werde nicht klar, ob sich Shahbano nicht auch unter enormem Druck von Seiten ihrer Freunde, Verwandten und Nachbarn gegen die Unterhaltszahlungen entschieden habe (Ortner 1995: 185).

Ortner erinnert mit diesem Beispiel daran, dass Handlungen sowohl „innovativ“, wie auch „konservativ“ sein können, „pragmatisch“ als auch „von Gefühlen motiviert“, „aktiv“ als auch „reaktiv“, „eigene Interessen verfolgend“, wie auch „anderen untergeordnet“, „taktisch“ als

³⁰ Anders als beim zivilen Gericht befindet das Strafgericht unabhängig der Religionszugehörigkeit über Unterhaltszahlungen.

auch „altruistisch“, „zielorientiert“ als auch „moralisch motiviert“ (Ortner 1994: 394–95, Ortner 1995: 186). Widerstandshandlungen werden dadurch in sich widersprüchlich (Ortner 1995: 179). Ortner verweist auch auf Abu-Lughod (1990), die davor warnt „Agency“ bloss als Widerstand zu erklären. MacLeod (1992) argumentiert in ähnlicher Weise, dass das Handlungsvermögen von Individuen immer mehrere Deutungen zulässt. In ihrer Untersuchung bei Kairoer Mittelschicht-Frauen bezeichnet sie deren Verschleierung als Kombination von Widerstand und Anpassung („accommodating resistance“) (MacLeod 1992: 554). Sie schlussfolgert, dass „[women], even as subordinate players, always play an active part that goes beyond the dichotomy of victimization/acceptance, a dichotomy that flattens out a complex and ambiguous agency in which women accept, accommodate, ignore, resist, or protest – sometimes all at the same time“ (MacLeod 1992: 534).

Ethnographische Dichte

Ortner argumentiert aufgrund des Beispiels von Shahbano, dass das Handlungsvermögen von Personen nicht jenseits von kulturellen Konstruktionen interpretiert werden kann und plädiert für mehr „ethnographische Dichte“ in der Analyse von „Agency“ (Ortner 1995: 186). Individuelles Handlungsvermögen sei dementsprechend nur zu verstehen, wenn neben den Machtverhältnissen – deren Analyse in den Widerstandsforschungen dominieren – auch die handelnde Person mit ihren Hoffnungen, Wünschen, Zielen, in ihrem historischen Moment und ihrer Subkultur erkannt werde (Ortner 1995: 186).

Ortner definiert „Agency“ demnach folgendermassen:

„In the context of questions of power, agency is that which is made or denied, expanded or contracted, in the exercise of power. It is the (sense of) authority to act, or of lack of authority and lack of empowerment. It is that dimension of power that is located in the actor's subjective sense of authorization, control, and effectiveness in the world. Within the framework of questions of meaning, on the other hand, agency represents the pressures of desires and understandings and intentions on cultural constructions.“ (Ortner 1997: 146)

Durch diese Definition macht Ortner eine Verbindung zwischen zwei unterschiedlichen theoretischen Ausgangspunkten in der Analyse von „Agency“. Die eine befasst sich mit den Machtbeziehungen, welche die Handlungsweisen von Individuen beeinflussen, die andere, im Sinne von Geertz (1973), mit dem kulturellen Kontext, der Handlungsweisen überhaupt erst

verstehbar macht. Diese beiden Seiten von „Agency“ schliessen sich laut Ortner (1997 146ff.) nicht aus, sondern sind zwei Seiten derselben Medaille und drücken die Unverzichtbarkeit aus, das Handlungsvermögen von Individuen in seinem ganz spezifischen Umfeld zu analysieren, um es zu verstehen.

Für meine Analyse bedeutet dies zum einen, das gesellschaftliche Umfeld der Frauen zu berücksichtigen, das sich durch unterschiedliche hierarchische Beziehungen auszeichnet, wie nebst Geschlecht, die Schicht- und Kastenzugehörigkeit oder das Alter, das die Frauen in unterschiedliche er- oder entmächtigende Situationen positioniert.³¹ Die zweite Perspektive von Ortners Definition bedeutet für meine Analyse zum anderen die Berücksichtigung kultureller Konstruktionen, wie Geschlechter- und Familienbeziehungen, daran gebundene Normen und Werte, Vorstellungen von Reziprozität und Lebensidealen. Perspektiven also, die Handlungsweisen anders als bloss durch Macht- und Widerstandskategorien verstehen lassen und dadurch dem realen Handlungsvermögen meiner Gesprächspartnerinnen gerechter werden.

Handlungsvermögen und (In-)Dividualität

Nach Marriot und Inden (1978) sowie Daniel (1984) ist die indische, beziehungsweise tamilische Vorstellung von einer Person und ihrem Körper nicht individuell sondern „dividuell“, also „teilbar“ geprägt: Entsprechend eines solchen Körper- und Personenkonzepts stehen Personen derselben Familie bis hin zur selben Subkaste oder desselben Dorfes durch „kompatible bio-moralische Substanzen“ miteinander in Verbindung. Durch angemessenes Verhalten sind demnach die Menschen ständig bemüht diese Substanzen im Gleichgewicht zu halten und so beispielsweise Krankheiten zu vermeiden. Entsprechend schaden alle Interaktionen nicht nur dem Selbst, sondern durch den Körper auch den Angehörigen.

Ein solches durchlässiges Körperkonzept, in dem nicht klar wird, wo das Individuum beginnt und wo es aufhört, wirft berechtigterweise die Frage auf, ob es überhaupt möglich ist, im indischen Kontext von einer individuellen „Agency“ zu sprechen (Jeffery und Jeffery 1996: 13). Jeffery und Jeffery (1996: 13ff.)) halten dagegen, dass die Verbindung mit Verwandten

³¹ vgl. auch die Intersektionalitätsforschung in den Gender Studies, die sich damit beschäftigt, wie Individuen ihre Mitgliedschaft in unterschiedlichsten hierarchischen Kategorien erfahren, organisieren und aushandeln (Knapp 2005, McCall 2001, Walgenbach 2007).

und die soziale Einbettung innerhalb der Familie, Verwandtschaft und Kastengruppen für ihre ForschungspartnerInnen zwar besonders wichtig sind, diese dennoch ein Gefühl für Individualität besitzen. Dies drückt sich darin aus, dass sie sich in ihren Erzählungen mit anderen vergleichen oder von ihnen abgrenzen. Jeffery und Jeffery halten folglich die Untersuchung des Handlungsvermögens einzelner Personen auch im indischen Kontext für durchaus berechtigt.

Auch Mines (1994) teilt diese Meinung. Er untersuchte Konzepte von Individualität und Gemeinschaft in Tamil Nadu und stellte zwar fest, dass die Vorstellungen der bio-moralischen Substanzen, die ein Individuum „teilbar“ machen, sehr präsent seien, – diese Qualitäten würden die Rahmenbedingungen des Lebens stellen und wichtige Verhaltensdimensionen berühren, wie baden, essen, reisen, arbeiten und heiraten –, dennoch würden auch die Tamilen Selbstinteressen verfolgen, die einem individualistischen Weltbild widersprechen. Als Beispiel nennt er rebellierende Ehefrauen, die einen Liebhaber nehmen, Paare, die über Kasten hinweg heiraten oder einzelne Menschen, die konvertieren (Mines 1994: 207).

Die in dieser Dissertation widergegebenen Geschichten von Frauen in Ehekrisen bestätigen Jeffery und Jefferys wie auch Mines Ansicht. Wie sich im Folgenden zeigen wird, tauchen in ihren Geschichten auf unterschiedliche Weise sowohl dividuelle wie auch individuelle Handlungsmotive auf.

Zusammenfassung

In der vorliegenden Dissertation gehe ich der in bisherigen Studien vernachlässigten Frage des Handlungsvermögens von tamilischen Frauen in Ehekrisen nach. Ich habe eine Akteurinnenperspektive gewählt, die mir ermöglicht eine Brücke zwischen den Rechtspluralismus-Studien und der Geschlechterforschung in Südasien zu schlagen. Ich verstehe individuelles Handlungsvermögen im Sinne Ortner als geprägt von hierarchischen Beziehungen durch Geschlechter-, Kasten- und Schichtzugehörigkeit, aber auch von kulturellen Konstruktionen, wie etwa von Familienidealen, Geschlechternormen und Werten, sowie von Reziprozität.



2. Feldforschung: Methoden, Material und Reflexion

„The challenge for us as social scientists is to find ways to describe women’s situations that neither deny this potential [of agency] and victimize women nor overrate these women’s capacity to alter the conditions under which they lived.“ (Jeffery und Jeffery 1996: 11)

Vor Beginn der Analyse, stelle ich im Folgenden mein Datenmaterial vor und reflektiere mein Forschungsvorgehen. Ich gehe auf die Methode der „Grounded Theory“ ein, mit deren Hilfe die Daten erhoben, geordnet und analysiert wurden. Danach folgt eine kurze Beschreibung des Forschungsortes. Im Anschluss werden die verschiedenen Kategorien von Material beschrieben, die sich durch die multiperspektivische Vorgehensweise ergeben haben. Zum Abschluss dieses Kapitels reflektiere ich den Forschungsprozess, insbesondere die Schwierigkeiten bei einer Feldforschung zu einem tabuisierten Thema, meine eigene Positionierung im Feld und die Zusammenarbeit mit meiner Forschungsassistentin.

„Grounded Theory“

Für die Erhebung und Auswertung meiner Daten habe ich mich an die Grundsätze der „Grounded Theory“ gehalten (Glaser und Strauss 2005). Die „Grounded Theory“ basiert darauf, dass Theorien direkt aus dem Datenmaterial generiert werden. Der oder die ForscherIn reflektiert bereits während der Datenerhebung das Material und überprüft die daraus entstehenden analytischen Kategorien fortlaufend. Aus den analytischen Kategorien werden auf unterschiedlichen Abstraktionsebenen theoretische Modelle generiert, die konstant am erhobenen Material überprüft werden (Russel 1995: 608).

Die „Grounded Theory“ wehrt sich gegen die Verwendung von Datenmaterial zur alleinigen Beweisführung oder Verifizierung bestehender oder geschaffener theoretischer Kategorien oder Hypothesen. Vielmehr beinhaltet die „Grounded Theory“ eine induktive Vorgehensweise, mit der sie die Theorienbildung voran bringen will. Im Sinne von Strauss und Glaser (2005: 33) ist die Theorienbildung ein Prozess, in dem sich für das Forschungsfeld relevante theoretisch abstrahierte Kategorien aus dem Datenmaterial ergeben. Dabei wird „Theorie“ verstanden als letztendlich „[...] nichts anderes als ein Ausdruck der in den Daten verborgenen Ordnung“ (Glaser und Strauss 2005: 50). So hat sich beispielsweise in meiner

Materialanalyse ergeben, dass die Unterstützung, die eine Frau in einer Ehekrise von ihren Eltern und Geschwistern erfährt, eine grundlegende analytische Kategorie bildet, die zum Verstehen des Handlungsvermögens der Frauen beiträgt. Nun ist die Absicht der „Grounded Theory“ nicht, die Wichtigkeit der Kategorie „familiäre Unterstützung“ durch Unmengen von Datenmaterial zu beweisen. Vielmehr verfolgt die „Grounded Theory“ einen komparativen Ansatz: So ermöglicht etwa die im Verlauf meiner Feldforschung generierte Kategorie „familiäre Unterstützung“ einen Vergleich zwischen deren Relevanz in den unterschiedlichen Fallgeschichten.

Glaser und Strauss (2005: 86ff.) unterscheiden zwischen der Generierung von „materialen“ und „formalen“ Theorien. Materiale Theorien werden „für ein bestimmtes Sachgebiet oder empirisches Feld entwickelt“ (Glaser und Strauss 2005: 42). Das Beispiel der Relevanz familiärer Unterstützung bei Ehekrisen würde einer solchen materialen Theorie entsprechen, weil es sich um eine analytische Kategorie handelt, die spezifisch für den tamilischen gesellschaftlichen Kontext relevant ist. Formale Theorien sind konzeptioneller Art (Glaser und Strauss 2005: 42) und betonen ein höheres Abstraktionsniveau. Für mein Beispiel könnte die formale Theorie etwa zur Erkenntnis führen, dass soziale und emotionale Unterstützung das Handlungsvermögen der in eine Ehekrise involvierten Personen wesentlich beeinflussen kann. Eine solche formale Theorie würde dann erlauben, im Sinne des komparativen Ansatzes die analytische Kategorie der „sozialen und emotionalen Unterstützung“ auch in anderen gesellschaftlichen oder historischen Kontexten zur Analyse von Ehekrisen anzuwenden und deren Relevanz zu prüfen.

Die „Grounded Theory“ hat mir geholfen, mein Datenmaterial nach empirisch relevanten Kategorien zu ordnen und theoretische Schlüsse aus meinem Material zu ziehen. Die Auswertung meiner Daten begann bereits im Feld in der ständigen Auseinandersetzung und Diskussion mit meinen GesprächspartnerInnen und meiner Assistentin. Ich entwickelte die Fragen aufgrund der vergangenen Gespräche und den ersten Forschungserkenntnissen immer weiter, um auftauchende Kategorien aus unterschiedlichen Perspektiven auf ihre Relevanz zu überprüfen. Nach Abschluss meiner Feldforschung führte ich mit Hilfe des Datenauswertungsprogrammes „MaxQDA“ eine systematische Codierung des Materials durch, und entwickelte die analytischen Kategorien weiter, die sich bereits während der Feldforschung herauskristallisierten.

Im Folgenden stelle ich das Datenmaterial vor, auf dem die Erkenntnisse der darauf folgenden Analyse beruhen.

Madurai, die „rurbane“ Stadt

Im Unterschied zu den bereits in der Einleitung erwähnten Studien zu Ehetrennungen und Scheidungen in Indien, in denen vorwiegend Daten aus Dörfern ausgewertet wurden, basiert mein Datenmaterial auf Feldforschungen im städtischen Kontext Madurais.³² Madurai ist mit seinen ungefähr 1,2 Millionen EinwohnerInnen die drittgrösste Stadt im südindischen Bundesstaat Tamil Nadu. Im Zentrum der Stadt steht der grosse antike Meenakshi-Tempel, weit herum sichtbar durch die mächtigen Eingangstürme (*Gōpuram*). Madurai wird auch „Temple City“ genannt und ist bekannt als überregional bedeutungsvoller hinduistischer Pilgerort. Regional dient Madurai zudem als Absatzmarkt für landwirtschaftliche Erzeugnisse aus den umliegenden Dörfern. Fröhligens kann man beobachten, wie Menschen aus den Dörfern ihre Produkte in die Stadt bringen. Marktfrauen pendeln täglich in die Stadt und bieten auf den Strassen und Märkten Madurais ihre Waren an.

Der südindische Literaturwissenschaftler A.K. Ramanujan (1970: 242) prägte für gewisse Städte Indiens den Begriff des „Rurbanen“. Damit meinte er „[...] a center continuous with the countryside“ (Seizer 2002: 130), eine Beschreibung, die auf Madurai besonders gut zutrifft. Denn trotz ihrer mindestens zweieinhalbtausendjährigen Geschichte als regionales Handels- und Kulturzentrum, wird die Stadt von ihren BewohnerInnen häufig als „grosses Dorf“ bezeichnet (vgl. Seizer 2002: 130). Madurai entstand aus dem Zusammenschluss von Dörfern, die sich die Stadt im Verlauf ihrer Ausdehnung einverleibt hatte. Dieser Prozess ist an den Rändern der Stadt nach wie vor im Gange: Reisfelder am Stadtrand weichen Quartieren der Mittelschicht und ehemalige Dörfer werden zu Vororten Madurais. Viele der ehemaligen Dörfer haben als Stadtquartiere ihre Dorfstruktur beibehalten. Diese Strukturen sind in den jeweiligen Quartieren erkennbar an einem zentralen Tempel und an nach Kastenzugehörigkeit aufgeteilten Wohn- und Geschäftsstrassen.

Die „Rurbanität“ Madurais zeigt sich nicht nur in den sozialgeographischen Strukturen der Stadt, sondern auch im Habitus vieler BewohnerInnen Madurais, die sich in Abgrenzung zur

³² Die Feldforschung wurde von Oktober 2005 bis September 2006 durchgeführt.

urbanen, kosmopolitischen Metropole Chennais, selbst als eher „ländlich“ und „bäuerlich“ bezeichnen. Das „Herkunftsdorf“ (*Ūr*) dient vielen als wichtiges Identitätskriterium (vgl. Daniel 1984).³³ So ist die Frage nach dem *Ūr* bei einer ersten Begegnung zwischen Unbekannten sehr wichtig. Denn der Herkunftsort gibt Aufschluss über die Kastenzugehörigkeit und somit über allfällige verwandtschaftliche Beziehungen zu Fremden. Viele StadtbewohnerInnen unterhalten engen Kontakt zu ihren Verwandten aus dem *Ūr*. Manche haben selbst einen Teil ihres Lebens dort verbracht oder beherbergen vorübergehend Verwandte aus dem Dorf, die in der Stadt ihre Ausbildung absolvieren. Auch Familien, die keine Verwandte mehr im Herkunftsort haben, kehren regelmässig dorthin zurück, um bei wichtigen Familienangelegenheiten und an bestimmten Festtagen dem Familiengott im Dorftempel zu huldigen.

Aufgrund seiner „Rurbanität“ eignet sich Madurai hervorragend zur Behandlung meiner Forschungsfrage. In Madurai kumulieren sich unterschiedliche formelle und informelle Institutionen, in denen Ehekonflikte ausgehandelt werden können. Im Vergleich zum Dorf, wo Dorf- und Kastenräte oft die erste und einzige Instanz zur Aushandlung von Familienkonflikten darstellen, erhalten diese in der Stadt Konkurrenz durch Frauen- und Menschenrechtsorganisationen, Polizeiposten, dem Distriktgericht sowie einem Ableger des Bundesstaatsgerichts („High Court“) der Hauptstadt Chennai. In der Stadt gibt es zudem eine schier unendliche Auswahl an medizinischen oder spirituellen Alternativen: Es gibt biomedizinische, ayurvedische, naturmedizinische und homöopathische Praxen und Kliniken, sowie Angebote religiöser SpezialistInnen, vornehmlich AstrologInnen, HeilerInnen, ExorzistInnen, Gottesmedien oder christliche Priester, die in Tempeln, Kirchen, Moscheen und Dargahs (Grabstätte muslimischer Heiliger) arbeiten und für manche Familien bei Schwierigkeiten eine beratende Funktion ausüben.

Madurai bietet also ein grosses Unterstützungsangebot bei Eheproblemen und damit einen vielschichtigen Kontext zur Analyse des Handlungsvermögens von Frauen in Ehekrisen. Um

³³ Im Stadtzentrum gibt es auch einige urbane Gemeinschaften, die keine Bindung an die umliegenden Dörfer haben. Dies sind neben den Händlern (*Ceṭṭyār*) oder den (Kunst-)Handwerkern, zum Teil muslimische Gemeinschaften oder Migrantengruppen, wie die „Saurashtras“, von denen gesagt wird, sie seien vor mehreren hundert Jahren von Gujarat in den Süden migriert. Auch viele Brahmanen haben heute durch die Antibrahmanen-Bewegungen der 1920er Jahre und der dadurch erfolgten Landflucht ihre Verbindungen zum Dorf verloren (vgl. Dirks 1996).

diesem komplexen Forschungsfeld gerecht zu werden, habe ich unterschiedlichste Arten von Daten ausgewertet und mich meinem Thema multiperspektivisch genähert.

Multiperspektivisches Vorgehen

Ich arbeitete mit verschiedenen Gruppen von Menschen und mit unterschiedlichen qualitativen Methoden, insbesondere mit offener Gesprächsführung, halb-strukturierten Interviews, Gruppengesprächen und teilnehmender Beobachtung. Ich hielt die Gespräche in Form von Notizen fest. Ein Forschungstagebuch, in dem ich Beobachtungen, Begegnungen und Vorfälle niederschrieb, begleitete mich durch den Forschungsprozess.

Fallstudien

Als Kernstück meiner Feldforschung kristallisierten sich die Fallstudien heraus. Insgesamt erhob ich in narrativen Interviews zwanzig Fallgeschichten von Frauen, die vorübergehend oder definitiv von ihren Ehemännern getrennt lebten oder trotz erheblichen Problemen noch immer mit ihnen zusammen wohnten.³⁴ Meine Gesprächspartnerinnen waren zwischen dreiundzwanzig und einundfünfzig Jahre alt, mehrheitlich Hindus und gehörten unterschiedlichen Kasten und Schichten an. Verheiratet waren sie zwischen wenigen Monaten und dreissig Jahren. Die Kontakte zu den Frauen wurden mir entweder über soziale Organisationen oder über Bekannte vermittelt. Ich besuchte die Frauen entweder zu Hause, wenn sie dort ungestört sprechen konnten, oder sie besuchten mich in unserem Haus. Mit einigen der Frauen sprach ich nur einmal, mit anderen ergaben sich regelmässige Kontakte. Einige der Frauen waren arbeitstätig und hatten deshalb nur abends oder an ihren arbeitsfreien Tagen Zeit für ein Treffen. Manche Gespräche dauerten mehrere Stunden oder gar ganze Tage.

Ich führte offene Gespräche und liess die Frauen, wie im narrativen Interview üblich, die Schwerpunkte ihrer Erzählungen selbst setzen (Spradley 1979). Die Frauen begannen ihren Rückblick auf den Verlauf ihrer Ehe meist mit dem Zeitpunkt ihrer Heirat und folgten dann chronologisch den aus ihrer Sicht wichtigen Ereignissen in ihrer Ehe bis zur Trennung. Aus ihren Erzählungen erschlossen sich mir zum Einen wichtige Erkenntnisse über Bewältigungs- und Widerstandsstrategien im konfliktgeprägten Alltag und über den Einfluss des sozialen

³⁴ Eine Liste meiner Gesprächspartnerinnen mit einigen Rahmeninformationen befindet sich im Anhang 1.

Umfelds der Frauen auf den Verlauf ihrer Ehe. Zum Anderen gaben die Erzählungen Aufschluss darüber, ob und zu welchem Zeitpunkt welche aussenstehenden, nicht im Alltag der jeweiligen Frau verankerten Personen oder Institutionen zur Lösung der Eheprobleme beitrugen und welche Konsequenzen die Interventionen nach sich zogen.

Expertengespräche und teilnehmende Beobachtung

Ich führte viele Gespräche mit ExpertInnen, die an Orten arbeiteten, wo Ehekonflikte ausgehandelt wurden. Die ExpertInnen waren Sozialarbeiterinnen aus Frauen- und Menschenrechtsorganisationen, aus „Short Stay Homes“ und aus einer Familienberatungsstelle eines Spitals, aber auch PolizistInnen, AnwältInnen und Richter. Zudem sprach ich mit einer Naturärztin, einer „Beauty Parlour“ Besitzerin und einer Psychiaterin. Des Weiteren interviewte ich WahrsagerInnen und AstrologInnen in verschiedenen Hindu-Tempeln und einem Dargah in Madurai.

Ich fragte die Experten und Expertinnen nach ihren Erfahrungen aus dem Berufsalltag, insbesondere nach ihren Strategien in der Beratung von Frauen, Männern und Familien, die sich in Krisenzeiten an sie wandten. Ich erfuhr dadurch viel über gängige Geschlechternormen und den ihrer Ansicht nach üblichen Verhaltensweisen von Frauen in Ehekrisen.

Die sozialen Organisationen vermittelten mir Kontakte zu weiteren wichtigen Institutionen und zu getrennt lebenden Frauen, die bei ihnen Unterstützung suchten. Sie stellten mir zudem ihre Fall-Dokumentationen und Statistiken zur Verfügung. Eine Menschenrechtsaktivistin ermöglichte mir den Kontakt zur „All Women’s Police Station“, wo ich zwei halbe Tage verbrachte, das Geschehen beobachtete und mit den Polizistinnen und den dort wartenden Frauen und Männern Gespräche führte.

Eine befreundete Anwältin war meine Schlüsselperson zu den Gerichten. Sie ermöglichte mir Kontakte zu verschiedenen AnwältInnen und Richtern des Distriktgerichts und des Bundesstaatsgerichts. Zwei Anwälte stellten mir Scheidungspetitionen und Scheidungsurteile zur Verfügung. Mit ihrer Hilfe erhielt ich zudem die Erlaubnis in der Bibliothek des „High Courts“ nach Scheidungsurteilen zu recherchieren.

Die teilnehmende Beobachtung war ein wichtiger Bestandteil meiner Feldforschung: Ich beobachtete mehrere Prozesse beim Familiengericht und dem „High Court“ und durfte bei

Mediationen der distrikt-gerichtlichen Familienberatungsstelle und dem Mediationszentrum des „High Court“ Einsitz nehmen. Später begleitete ich auch Frauen zum Gericht, die in Scheidungsprozesse involviert waren oder Unterhaltszahlungen forderten.

Mitarbeit in einer Frauenrechtsorganisation

Ein weiterer wichtiger Ort teilnehmender Beobachtung war die Mitarbeit in einer Frauenrechtsorganisation. Im Austausch mit der befreundeten Anwältin entstand die Idee, eine Basisorganisation zu gründen, durch die Frauen aus den Dörfern und Slums von Madurai in rechtlichen und sozialen Belangen ermächtigt und bestärkt werden sollen. Das „Center for Women’s Advocacy Studies“ (CEWAS) besteht bis heute und bildet Dorffrauen in den erwähnten Bereichen Recht und Soziales weiter. Diese tragen das neu erworbene Wissen zurück in die von ihnen geleiteten Gruppen und organisieren in ihrem Dorf oder Slum „Frauengerichte“ (*Peṇkaḷ Nīti Mētai*). In den Frauengerichten werden einmal pro Monat unterschiedliche Rechtsfälle, wie Besitzstreitigkeiten, Ehekonflikte, häusliche Gewalt und allgemeine Dorfangelegenheiten aufgegriffen und diskutiert. Ziel ist es, die Gruppen dahingehend zu befähigen, ihre rechtlichen und sozialen Probleme selbst erkennen und lösen zu können. Bei komplexen Rechtsfällen übt CEWAS eine beratende und unterstützende Funktion aus.

Mit Hilfe der MitarbeiterInnen von CEWAS führte ich eine Erhebung in vierzehn Dörfern rund um Madurai durch. Diese Erhebung gewährte mir einerseits einen Einblick in die gängigen rechtlichen Vorgehensweisen im Fall von Ehekonflikten und Trennungen im Dorf. Andererseits waren diese Informationen auch wichtig, um dörflich orientierte Aushandlungsforen der in der Stadt lebenden „rurbanen“ Frauen zu studieren.

Durch die Mitarbeit beim Entstehungsprozess von CEWAS lernte ich viele Gesprächspartnerinnen aus der städtischen Unterschicht kennen, die bereit waren, mit mir über ihre Ehe oder ihre Trennung zu sprechen. Gleichzeitig konnte ich durch die Mitarbeit bei CEWAS einen sinnvollen Weg finden, den Frauen in schwierigen Ehe-Situationen Beratung und rechtliche Unterstützung anzubieten.

Alltagsgespräche

Zusätzlich zur gezielten Kontaktierung von ExpertInnen und dem Besuch von Orten der Konfliktaushandlung eröffneten mir informelle Unterhaltungen mit FreundInnen und NachbarInnen neue Zugänge zum Thema. Viele verschiedene Menschen schilderten mir

Geschehnisse aus ihren Familien, der weiteren Verwandtschaft oder aus ihrer Nachbarschaft. Diese Gerüchte und Geschichten aus zweiter Hand eigneten sich besonders, um die öffentliche Meinung zu erforschen (Randeria 1990: 173). Dabei stellte ich in meinen Gesprächen immer wieder fest, dass wiederholt auch Filme, Songs, Zeitschriften, Sprichwörter und insbesondere Fernsehserien auf unterschiedliche Weise als Referenzrahmen für die Bewertung von Ehekrisen, Scheidungen und den damit assoziierten Geschlechternormen beigezogen wurden. Daraufhin fragte ich auch nach Kinofilmen, populären Songs, sowie Sprichwörtern und Redewendungen zu meinem Forschungsthema und liess meine Forschungsassistentin Geschichten aus Frauenmagazinen übersetzen und mir die Handlungen der beliebtesten Serien nacherzählen.

Workshops mit Studierenden

Durch meinen Austausch mit Professoren und Professorinnen an drei Hochschulen Madurais entstand die Idee, in Workshops mit Studierenden mehr zu erfahren zu deren Einstellung gegenüber Scheidungen und Vorstellungen zu Geschlechterbeziehungen. Diese Workshops boten den Studierenden, die selbst bald verheiratet sein würden, die Möglichkeit, sich mit diesem Thema auseinander zu setzen. Ich führte an den drei Hochschulen jeweils einen eintägigen Workshop zum Thema „Ehekonflikte und Scheidungen“ durch. Insgesamt nahmen fünfunddreissig Studentinnen und vierundzwanzig Studenten teil. Die Studierenden erarbeiteten in einem ersten Teil selbständig Rollenspiele zum Thema Ehekonflikte. In einem zweiten Teil diskutierten die Studierenden kontrovers über gängige Geschlechterklischees. Sowohl die Rollenspiele als auch die anschliessenden Diskussionen ermöglichten Rückschlüsse auf dominante Geschlechternormen, ihre Hinterfragung und ihren Wandel aus der Sicht der jungen Generation.

Bevor ich genauer auf die Auswertung und Darstellung meines Datenmaterials eingehe, reflektiere ich nun den Forschungsprozess, insbesondere die Zusammenarbeit mit meiner Forschungsassistentin und die Schwierigkeiten einer Forschung zu einem gesellschaftlich tabuisierten Thema.

Sprechen über Ehekonflikte und Scheidungen³⁵

Das Sprichwort „Jedes Haus hat Eingangstufen“³⁶ war ein häufig gehörter Kommentar zu meinem Forschungsvorhaben. Es bezieht sich auf die Tatsache, dass Familienprobleme, wie die Türschwelle beim Hauseingang, grundsätzlich in jedem Haus vorkommen können. Die Metapher der Stufen, die ins Hausinnere, in den intimen Kreis der Familie führen, beinhaltet zudem den impliziten moralischen Aufruf, dass solche Probleme in die häusliche Sphäre gehören und nicht nach außen dringen sollten. Experten und Expertinnen, sowie Freunde und NachbarInnen teilten die Auffassung, dass Gerede über Ehekrisen in der Nachbarschaft, der weiteren Verwandtschaft oder gar am Arbeitsplatz und in der Schule nicht nur dem Ansehen des betroffenen Paares schade, sondern auch dessen Kinder, Eltern und Geschwister. Daher gingen sie davon aus, dass wenige Frauen in Madurai bereit sein würden, außerhalb des Kreises der bereits involvierten Familienmitglieder über ihre Eheprobleme zu sprechen.³⁷

Solche Hindernisse bemerkte ich bei meinem Versuch mit Saraswati³⁸ ins Gespräch zu kommen: Saraswati kannte ich von einem früheren Aufenthalt in Madurai. Sie lebte getrennt von ihrem Mann mit ihrer erwachsenen Tochter zusammen. Bei meiner Rückkehr nach Madurai wohnte Saraswati leider nicht mehr im selben Haus wie damals. Deshalb bat ich den einzigen gemeinsamen Bekannten, mir mitzuteilen, wo sie lebte. Ihm war diese Bitte sichtlich unangenehm, und ich erhielt Saraswatis Telefonnummer erst nach einigen Monaten. Zu meiner Freude erklärte sie sich nach einer telefonischen Anfrage einverstanden, mir ihre Scheidungsgeschichte zu erzählen, und wir vereinbarten einen Termin. Am nächsten Tag jedoch teilte sie mir per SMS mit: „Sorry, my children do not want me to share my family conflict with others, so I cannot do it.“ Da halfen auch meine Beteuerungen nichts, dass ein solches Gespräch selbstverständlich anonymisiert würde. Saraswati blieb bei ihrem Entscheid und verweigerte ein Gespräch.

Saraswati ist Brahmanin und zudem der oberen Mittelschicht zuzuordnen. Ihre Familie genießt in ihrem Umfeld hohes Ansehen. Aus Statusgründen wurde über Saraswatis Trennung mit niemandem gesprochen. Saraswati selbst hatte zwar keine Bedenken mit mir zu

³⁵ Inhalte aus diesem Kapitel stehen auch in Peyer 2009.

³⁶ *Vīṭukku viṭu vācapatti.*

³⁷ vgl. dazu Aura 2008: 29, Dube 1998: 100 und Narayan 1997: 11.

³⁸ Name wurde zwecks Anonymisierung geändert.

sprechen. Ihre Kinder wollten jedoch nicht, dass sie vor Außenstehenden Details ihres Familienlebens ausbreitete. Sie fürchteten wohl, diese könnten sich rufschädigend auf sie auswirken. Saraswati fügte sich daher dem Wunsch ihrer Kinder.

Ansehen und Schicht-Zugehörigkeit

Im Gegensatz zu Saraswati haben Frauen niedrigerer Kasten und Schichten in der tamilischen Gesellschaft weniger an Ansehen zu verteidigen. Mitarbeiterinnen von sozialen Organisationen bestätigten mir, dass die meisten Frauen, die sich bei Eheproblemen an soziale Organisationen wenden, der Unterschicht oder der unteren Mittelschicht angehören. Sie beklagten sich, zu Frauen der oberen Mittelschicht kaum Zugang zu erlangen. Da ich vor allem durch meine Zusammenarbeit mit sozialen Organisationen Frauen in Ehekrisen kennen lernte, erging es mir während meiner Feldforschung ähnlich wie den Mitarbeiterinnen dieser Organisationen. Es erwies sich am schwierigsten, gesprächsbereite Frauen aus der oberen Mittelschicht zu finden, weshalb ich mit wesentlich mehr Frauen aus der Unterschicht und der unteren Mittelschicht Gespräche führte.

Das Vermeiden von Gerüchten

Saraswatis Kinder hätten vielleicht weniger Schwierigkeiten gehabt einem Gespräch mit mir zuzustimmen, wenn dieses ohne die Vermittlungsperson zustande gekommen wäre. Aufgrund des langen Zögerns dieser Person, mich mit Saraswati in Kontakt zu bringen, muss ich annehmen, dass sich die beiden nicht besonders nahe standen. Da ihre Kinder nicht wussten, wie ich zu dieser Person stand, hatten sie das Risiko wohl als zu groß eingeschätzt, dass diese Person durch mich Ruf gefährdende Details ihres Familienlebens erfahren würde.

Gesprächsinhalte sollten nicht an Personen gelangen, die in irgendeiner Weise Einfluss im Alltagsleben der Frauen haben. Die Wahl der Kontakte, durch die meine Assistentin und ich die Frauen kennen lernten, war deshalb von großer Bedeutung. Die Frauen mussten darauf vertrauen können, dass von mir und meiner Forschungsassistentin keine Gefahr für ihr Ansehen ausging. So fragten uns die Frauen beim ersten Treffen oft zuerst ausführlich darüber aus, welche Beziehung mich und meine Assistentin mit der Vermittlungsperson verband. Meine Nähe zu Frauenorganisationen, welche die Anliegen der Frauen unterstützten, erwies sich in diesem Sinne als günstig.

Da das Vermeiden von Gerüchten aus Furcht vor Ansehensverlust so zentral ist, stellte es sich zudem als Vorteil heraus, in der Anonymität der Grosstadt zu forschen. Die Frauen mit denen ich sprach, kannten sich grösstenteils nicht, falls doch, wussten sie nicht, dass ich auch mit anderen ihnen bekannten Frauen sprach.³⁹ Diese Verschwiegenheit war für die Frauen sehr wichtig und nur im Kontext einer Forschung in der Stadt möglich.

Die eigene Positionierung im Feld

Eine befreundete Sozialarbeiterin beklagte sich oft über das Verhalten ihres Mannes, der obwohl selber Sozialarbeiter, ihr Engagement nicht unterstützte, sondern kritisierte, dass sie neben ihrer Arbeit zu wenig Zeit habe für ihre Aufgaben als Hausfrau, Mutter und Ehefrau. Ihr Mann beschuldigte mich, seine Frau mit meinen „westlichen“ Ideen zu beeinflussen und ihren Konflikt dadurch zu verschärfen. In Indien pflege man ein harmonisches Familienleben, wo alle ihren Beitrag dazu leisten müssten im Gegensatz zum „Westen“, wo seiner Meinung nach alle Familienmitglieder zuerst einmal ihre Eigeninteressen verfolgten, und man sich daher auch ohne Weiteres trenne.

Einer solchen Kritik an der Beeinflussung durch „westliche“ Ideen von Ehe und Scheidungen kontert die Feministin Narayan mit ihren Kindheitserfahrungen (1997: 7–12). Sie beschreibt, wie ihr das Leiden ihrer Mutter unter den Fittichen ihrer Schwiegermutter bereits als Kind, lange vor dem Einfluss der Schule und der englischen Sprache, also unabhängig von „westlichen Ideen“, als „nicht richtig“ erschien. In Sinne Narayans verstehe ich die Gefühle der „Ungerechtigkeit“, die meine Freundin in meiner Gegenwart artikulierte nicht, wie die Anschuldigungen ihres Mannes befürchten lassen, als von mir geschürt, sondern von ihr an mich herangebracht.

Dennoch hatte meine Identität als Nicht-Tamilin insbesondere einen Einfluss auf die Vertrauensbildung zwischen mir und meinen Gesprächspartnerinnen. Viele Frauen assoziierten mit mir als „westliche“ Forscherin eine durch die Medien geprägte Vorstellung aus einem scheidungsfreundlichen Land zu stammen und waren sich bewusst, dass sie bei mir mit ihren Trennungsgeschichten nicht auf Ablehnung stossen würden. Zudem war ich als

³⁹ vgl. auch Holden (2009: 69 ff.), die in ihrer Feldforschung mit solchen Problemen konfrontiert wurde: Im Dorf sei die soziale Kontrolle hoch und Erzählungen über „unmoralisches“ Verhalten werde von der Gemeinschaft mit grosser Skepsis beobachtet oder gar unterbrochen.

fremde „Weisse“ (*Vellāikāri*), die nach einer gewissen Zeit wieder in ihr Land zurückkehrte, nicht längerfristig Teil ihrer Gemeinschaft. Ich bot den Frauen eine Möglichkeit, sich über ihre Eheprobleme zu unterhalten, ohne dabei in Gefahr zu geraten, die Gerüchteküche in Gang zu bringen.

Desweiteren wirkte sich die Tatsache, dass ich selbst verheiratet und Mutter eines kleinen Sohnes war, verbindend auf unsere Gespräche aus. Wir hatten dadurch einen vergleichbaren Erfahrungshintergrund. Ich war also sowohl genug fremd, als auch genug vertraut, um einen vertrauensvollen Rahmen für unsere Gespräche zu schaffen. Die Frauen konnten ihre Bedenken bezüglich Ansehen und Scham in meiner Gegenwart weitgehend bei Seite schieben.

Die Frauen beurteilten mein Interesse an ihnen in der Regel denn auch sehr positiv: Mehrmals betonten sie, dass niemand sich bisher für ihre Geschichte interessiert habe. Sie waren jeweils sehr erstaunt, dass ich sie hören wollte. Viele gaben zum Ausdruck, sich nach den Gesprächen „erleichtert“ zu fühlen.⁴⁰ Die Gesprächspartnerinnen erzählten trotz schmerzhafter Erinnerungen aus diesem Grund oft gerne von den Problemen in ihrer Ehe.

Forschungszusammenarbeit

Zu all meinen Besuchen bei Tamilisch sprechenden Gesprächspartnerinnen begleitete mich eine Forschungsassistentin. Obwohl ich über Grundkenntnisse der tamilischen Sprache verfüge, war die intensive Zusammenarbeit mit einer Forschungsassistentin unerlässlich für die Übersetzung der Feinheiten der tamilischen Sprache, für die kulturelle Interpretation des Gesagten und somit für die Qualität der erhobenen Daten.

Die Suche nach einer geeigneten Übersetzerin erwies sich als schwierig: Zu Beginn meiner Feldforschung anerkundete sich mir eine pensionierte Professorin als Übersetzerin. Ihr Alter und ihr hoher beruflicher Status wirkten sich jedoch nachteilig auf unsere Zusammenarbeit aus. Ihr autoritäres Auftreten schüchterte unsere Gesprächspartnerinnen ein und verunmöglichte eine vertrauensvolle Atmosphäre. Für mich als jüngere Frau gehörte es sich nicht, sie deswegen oder auch ihres ungenauen Übersetzungsstils wegen zu kritisieren. Sehr bald stellte

⁴⁰ Ähnliches erfuhr Riessmann (2000: 116) in ihrer Forschung zu kinderlosen Frauen in Kerala .

sich zudem heraus, dass sie als überzeugte Christin über unsere mehrheitlich hinduistischen Gesprächspartnerinnen sehr abschätzig urteilte. Trotz ihren guten Englischkenntnissen und ihrer flexiblen zeitlichen Verfügbarkeit, verunmöglichten diese Schwierigkeiten eine weitere Zusammenarbeit.

Für einige Gespräche arbeitete ich mit einer anderen erfahrenen, sehr guten Übersetzerin zusammen. Obwohl selbst Tamilin, hatte sie jedoch eine sehr negative Einstellung gegenüber ihren Mitmenschen, insbesondere gegenüber den vorherrschenden Geschlechternormen. Sie verstärkte meine durch die zum Teil äusserst belastenden Geschichten unserer Gesprächspartnerinnen verursachten negativen Eindrücke und Erfahrungen derart, dass ich nach Gesprächen mit ihr zunehmend demoralisiert wurde. Ich entschloss daher, die Zusammenarbeit mit ihr aufzugeben.

Die Forschungsassistentin, mit der sich die konstruktivste und kontinuierlichste Zusammenarbeit ergab, war Radha, die jüngere Schwester eines Bekannten. Bei unserem ersten Treffen machte sie einen schüchternen Eindruck und sprach trotz ihrer englischen Ausbildung kaum Englisch. Gemäss ihren eigenen Angaben „sass“ sie nach ihrem Master-Abschluss in Chemie „nur zu Hause herum“. Sie war dreiundzwanzig Jahre alt und noch unverheiratet. Sie hatte Interesse daran, Zeit mit unserem damals einjährigen Sohn zu verbringen und besuchte uns in der Folge täglich. Bald wurde sie zu einer zentralen Person in der Organisation unseres Haushalts. Durch die tägliche Interaktion verbesserte sich auch ihr Englisch. Mehr und mehr sprach ich mit ihr über meine Arbeit und auch über meine Schwierigkeiten mit anderen Übersetzerinnen.

Versuchsweise begleitete Radha mich daraufhin zu mehreren Gesprächen. Sie erwies sich als sehr feinfühliges Gesprächspartnerin: Sie bildete sich nichts auf ihren Bildungsstand ein und liess sich auch bei Besuchen kastenniedrigerer Frauen keinen Standesdünkel anmerken. Sie bezeichnete alle Frauen vertrauensvoll als *Akka* („grosse Schwester“) ⁴¹ und ass und trank mit mir in jedem Haus. Sie kommunizierte unsere zum Teil heiklen Fragen in einer jeweils sehr sensiblen, der Situation angepassten Weise, so dass sich unsere Gesprächspartnerinnen nie

⁴¹ Im tamilischen Sprachgebrauch ist es üblich, Personen in verwandtschaftlichen Beziehungstermini anzusprechen.

verletzt oder konsterniert fühlten. Fortan begleitete Radha mich zu allen Gesprächen und wurde zur unentbehrlichen Forschungsassistentin.

Wir arbeiteten vorwiegend ohne Aufnahmegeräte. Zum Einen erschienen uns die Gesprächssituationen ohne Aufnahmegerät weitaus gelöster, weniger formell und dadurch vertraulicher. Zum Andern verleiten Aufnahmen dazu, das Datenmaterial erst nach der tamilischen Transkription und anschliessender englischer Übersetzung, im schlechtesten Falle erst zu Hause am Schreibtisch, zu reflektieren und dadurch den Prozess der datengeleiteten Theoriengenerierung zu unterbrechen. Um dies zu vermeiden, überprüften Radha und ich nach den Gesprächen jeweils gemeinsam meine Notizen, trugen unsere Erinnerungen an das Gesagte zusammen und fragten bei Unsicherheiten in den nächsten Gesprächen nach. Ich wies Radha an, mich auf wichtige tamilische Ausdrücke aufmerksam zu machen und gewöhnte mir an, wiederholt nach tamilischen Umschreibungen bestimmter für mein Forschungsinteresse wichtiger Konzepte zu fragen.

Radha entwickelte selbst ein grosses Interesse an meiner Forschung, fragte in ihrer Nachbarschaft und der Verwandtschaft nach, brachte mir Zeitungs- und Zeitschriftenartikel zum Thema und stellte Kontakte zu Frauen aus ihrer Verwandtschaft her. Das Forschungsthema versetzte sie selbst oft in Staunen und, wie sie erfreut feststellte, eröffnete es auch ihr neue Wissensgebiete und einen neuen Erfahrungshorizont.

Auch Radhas persönlicher Hintergrund war für den Zugang zu den Frauen und die Vertrauensbildung sehr wichtig. Die Frauen erkundigten sich nach ihrer Kastenzugehörigkeit, ihrem Wohnort und allenfälligen gemeinsamen Bekannten. Die Tatsache, dass meine Assistentin noch jung und unverheiratet war, erwies sich in dieser Hinsicht als Vorteil: Die meisten Gesprächspartnerinnen schätzten sie als gesellschaftlich unbedeutendes „Mädchen“ (*Peṇ*) ein und nahmen sie wohlwollend als meine „jüngere Schwester“ (*Taṅkaicci*) wahr. Sie hatte noch keine bedeutende Stellung in der Gesellschaft inne, die sie ermächtigt hätte, einflussreiche Gerüchte zu verbreiten. Sie wurde deswegen auch nie bedrängt, aus ihrem eigenen Leben zu erzählen, wie dies wohl bei einer verheirateten Assistentin geschehen wäre. Ihr jugendliches Alter und die Tatsache, dass sie noch unverheiratet war, erwiesen sich einzig als nachteilig, wenn in Gesprächen Sexualität thematisiert wurde. Sprachen die Frauen dieses Thema an, brachte sie dies jeweils in Verlegenheit, denn das Wissen darüber konnte ihre

Keuschheit in Frage stellen. Oft fehlte ihr in solchen Situationen auch das nötige englische Vokabular zur Übersetzung.

Abgesehen von dieser relativ kleinen Einschränkung, trugen Radhas Neugier und Sensibilität im Umgang mit dem Forschungsthema entscheidender zu einer konstruktiven Zusammenarbeit und zu einer hohen Qualität der Daten bei, als einwandfreie Englischkenntnisse und Übersetzungsroutine.

Darstellung des Materials: Gemeinsame Themen und einmalige Geschichten

In der folgenden Analyse konzentriere ich mich auf die Fallgeschichten derjenigen zehn Frauen, mit denen ich am meisten Gespräche geführt und dementsprechend viele Informationen erhalten habe. Die Geschichten dieser zehn Frauen, von denen sechs der unteren Mittelschicht, drei der Unterschicht und eine der Mittelschicht zuzuordnen sind, werden in der vorliegenden Dissertation detailliert wiedergegeben.⁴² Die Erfahrungen und Perspektiven der anderen interviewten Frauen fliessen an verschiedenen Stellen ebenfalls mit ein. Zum Schutz ihrer Anonymität habe ich für alle Frauen ein Pseudonym verwendet.

In den Gesprächen erzählten die Frauen ihre Geschichten aus ihrer ganz persönlichen Sicht. In solchen Retrospektiven werden Dinge weglassen, neu erzählt und an eine Logik angepasst, die der momentanen Situation entspricht (Jeffery und Jeffrey 1996: 23). Die Frauen gewähren durch ihre Erzählungen Einblicke in ihr Handlungvermögen in ihrer jeweils sehr spezifischen Situation (Jeffery und Jeffrey 1996: 12). Gleichzeitig sind in ihren Narrativen auch gemeinsame Themen erkennbar, in denen sich gesellschaftliche Normen und Werte spiegeln. In den Erzählungen der Frauen werden diese reproduziert, hinterfragt oder herausgefordert.

Mir ist es ein Anliegen, sowohl der Originalität der einzelnen Geschichten Rechnung zu tragen, als auch die gesellschaftlichen Bedingungen zu thematisieren, in deren Kontext die

⁴² Diese Schichtzuschreibungen beruhen sowohl auf ihrer eigenen Einschätzung als auch auf ihrem Wohnort. Die Frauen der unteren Mittelschicht wohnen in slumähnlichen, meist ein- oder zweiräumigen kleinen Betonhäusern und haben ein regelmässiges Einkommen. Die Frauen der Unterschicht haben meist nur ein Zimmer als Wohnung zur Verfügung und kein regelmässiges oder nur ein sehr niedriges Einkommen. Die Familien der Mittelschicht-Frauen besitzen meist ein grosses Haus in neueren Quartieren am Stadtrand.

Erzählungen einzuordnen sind. Ich habe daher für die Darstellung des Materials zwei Wege gewählt: Ausgedehnte Falldarstellungen und thematische Kapitel.

Die thematischen Kapitel haben sich durch die Codierung meines Datenmaterials ergeben und bilden die Struktur oder im Sinne der „Grounded Theory“ die analytischen Kategorien meiner Dissertation. Sie machen bestimmte Momente in den Fallstudien vergleichbar und ermöglichen dadurch Erkenntnisse über das Handlungsvermögen tamilischer Frauen in Ehekrisen.

Die Einzigartigkeit der einzelnen Fallgeschichten wird berücksichtigt, indem sie nicht bloss auszugsweise in einzelnen Kapiteln dargestellt werden, sondern in ihrer Ganzheit und ihrer internen Argumentation ihren Platz zwischen den einzelnen Kapiteln finden.⁴³ Die Nacherzählung der Fallgeschichten soll deren unregelmässigen Verläufen, die sich einer klaren Kategorisierung entziehen oder sogar durch diese reduziert werden, im Sinne einer „dichten Beschreibung“ in ihrer Subjektivität gerecht werden.

Eine solche Darstellung birgt den Nachteil, dass nicht alle in den Fallgeschichten vorkommenden Themen gleich im Anschluss aufgegriffen und diskutiert, sondern manchmal erst in einem späteren Kapitel wieder aufgenommen werden. Der Vorteil einer solchen Darstellungsweise ist, dass sich bei der Lektüre durch die Kapitel hindurch das Verständnis des individuellen Handlungsvermögens meiner Gesprächspartnerinnen zunehmend verdichtet.

Aufbau

Die vielen ähnlichen Aussagen unterschiedlichster Gewährsleute zum „richtigen“ Verhalten einer „guten Ehefrau“ in einer Ehekrise haben mich veranlasst, die Analyse mit der Frage nach der Bedeutung und Herkunft solch dominanter Geschlechternormen zu beginnen (Kapitel 3). Dabei wird dem hindu-orthodoxen Diskurs zur „Macht der guten Ehefrau“ eine feministische Perspektive gegenüber gestellt und der Frage nach kastenspezifischen Unterschieden nachgegangen. Das Kapitel 4 verfolgt die Analyse gesellschaftlicher Normen und Werte weiter. Darin suche ich nach Antworten, warum Frauen oft trotz widrigsten Umständen innerhalb der Ehe eine Trennung dennoch vermeiden wollen. Im Kapitel 5 gehe

⁴³ Sie heben sich durch eine eigene Nummerierung in Buchstabenfolge, einem Rahmen und der Verwendung des historischen Präsens von den thematischen Kapiteln ab.

ich der Frage nach, ob die in den Fallgeschichten häufig erwähnten religiösen Handlungen bei Eheproblemen ein Ausdruck ihres Protests sind oder bloss die von ihr erwarteten Anpassungsleistungen innerhalb der Ehe. Im Kapitel 6 wird der oft kreierte Gegensatz zwischen der „arrangierten Ehe“ und der „Liebesheirat“ thematisiert, auf die Vor- und Nachteile dieser Heiratsformen eingegangen und ihr Auswirkungen auf den familiären Rückhalt im Falle einer Ehekrise eingegangen. Danach stehen im Kapitel 7 die Unterstützung der Eltern und Geschwister bei einer Ehekrise und die Grenzen von deren Einflussbereich im Mittelpunkt. Der Einfluss von eigenem Einkommen auf die Autonomie der Frauen ist Gegenstand vom Kapitel 8.

Nach der Auseinandersetzung mit dem Handlungsvermögen der Frauen im Alltag, rücken in Kapitel 9 und 10 die sozialen und rechtlichen Aushandlungsforen, die sich mit der Beilegung von Ehedisputen befassen, ins Zentrum. In Kapitel 9 werden die verschiedenen Foren beschrieben und die darin vorherrschenden Methoden zur Konfliktaushandlung analysiert. Kapitel 10 untersucht den Zugang zu den verschiedenen Foren und wie Frauen in Ehekrisen letztendlich zu rechtlicher Ermächtigung gelangen können und welche Hindernisse dabei bestehen.

Der Abschluss bildet Kapitel 11, in dem die Situation der Frauen nach einer Trennung dargestellt wird. Insbesondere werden hier ihre oft widersprüchlichen Selbstdarstellungen thematisiert.

Die interviewten Frauen, die mir ihre Ehegeschichte erzählt haben, werden im Folgenden „meine Gesprächspartnerinnen“ oder „die befragten Frauen“ genannt. Alle anderen Gewährsleute werden, wo nötig, näher spezifiziert.

A. Pushba

„Alle Frauen opfern ihr Leben dem Ehemann.“



Pushba lerne ich durch eine Sozialarbeiterin einer Menschenrechtsorganisation kennen. Sie ist zum Zeitpunkt unserer Gespräche neunundvierzig Jahre alt. Seit dem sie ihr Mann vor drei Jahren aus dem Haus gejagt hat, kämpft sie vor Gericht für Unterhaltszahlungen. Sie wohnt gemeinsam mit ihrem jüngeren unverheirateten Bruder, ihrer jüngeren Schwester und deren Ehemann in einem kleinen heruntergekommenen Zwei-Zimmer-Haus. Ihre Familie gehörte einst der Mittelschicht an, ist jedoch aus verschiedenen Gründen verarmt. Gemeinsam mit meiner Assistentin besuche ich sie während meines Forschungsjahres insgesamt sechs Mal. Die Gespräche dauern jeweils mehrere Stunden.

Pushba erzählt uns, dass sie mit einundzwanzig Jahren verheiratet wurde. „Nach der Hochzeit war mein Mann fünf oder sechs Monate freundlich zu mir. Danach fingen er und seine Familie an, Geldforderungen zu stellen und mich zu schlagen“, sagt Pushba. Sie habe sich damals im Gegensatz zu heute nie gewehrt. Oft bei solchen Streiten flüchtete sie ins Haus ihres verwitweten Vaters, der ganz in der Nähe wohnte. In solchen Situationen seien die Verwandten von beiden Seiten zusammen gekommen, um über die Bedingungen einer Rückkehr ins Haus des Ehemannes zu verhandeln. Meist wurde bei diesen Treffen ein Betrag ausgehandelt, den ihr Vater der Schwiegerfamilie bezahlen musste. Im Gegenzug musste die Schwiegerfamilie versprechen, Pushba zurück zu nehmen und besser zu behandeln. Sie habe jedes Mal gehofft, die Situation würde danach besser werden, was jedoch nie der Fall war.

In den achtundzwanzig Jahren ihrer Ehe blieb Pushba kinderlos. Die Schwiegerfamilie gab ihr die Schuld daran. Obwohl die medizinischen Abklärungen ergaben, dass ihr Mann unfruchtbar war, habe sie darüber geschwiegen und die Anschuldigungen auf sich genommen. „Ich wollte den Namen meines Mannes nicht beschmutzen“, erklärt Pushba.

Ihr Mann habe Affären mit anderen Frauen gehabt und oft westliche Pornofilme geschaut, erzählt Pushba. Er zwang sie, mit ihm diese Filme anzusehen und die Darstellungen in den Filmen zu imitieren. Mehrmals täglich zwang er sie zum Sex. „Mein Herz hat nie kooperiert, ich habe ihm nur meinen Körper gegeben“, sagt sie. Immer wieder schlug er sie. Einmal stieß er sie vom dritten Stock die Treppe hinunter, dabei brach sie sich den Knöchel. Ein anderes

Mal verletzte er sie am Auge schwer, worauf sie sich im Spital einer Operation unterziehen musste. „Während dieser Ehe wurde ich vollständig repariert“, lautet ihr bitterer Kommentar zu den vielen Arzt- und Spitalbesuchen. Manchmal habe ihr Mann gesagt: „Auch wenn du keine Kinder bekommst, werde ich mich um dich kümmern. Manchmal werde ich dich zwar schlagen, aber manchmal werde ich dich auch lieben.“ Wenn ihr Mann solche „Lügen“ erzählte, habe sie ihm jeweils geglaubt und sei „glücklich“ gewesen.

Als ihr Vater starb, flüchtete sie bei Streit jeweils ins Haus ihrer – auch kinderlosen – Schwester. Diese riet ihr, geduldig zu sein. Sie solle versuchen die Situation zu ertragen, da sie ohne Eltern keine Unterstützung hätten.

Ausschlaggebend für ihre Trennung nach achtundzwanzig Ehejahren war die zweite Heirat ihres Mannes. Ihr Mann und ihre Schwiegermutter boten ihr zwar an, weiterhin mit der neuen Frau unter einem Dach zu leben. Die neue Frau und ihr Mann drohten ihr jedoch oft mit Gewalt und gar Mord und jagten sie schlussendlich vor drei Jahren aus dem Haus. „Ich habe das Haus mit nichts ausser meinem Sari am Leib verlassen“, erzählt sie.

Seit damals wohnt sie bei ihrer Schwester und ihrem jüngeren unverheirateten Bruder. Die Geschwister leben vom Gehalt des Ehemannes von Pushbas Schwester. Das kleine Haus stellt ihnen ein „reicher Bruder“ (hier: Paraallel-Cousin) zur Verfügung.

Pushba wandte sich an die Polizei, um ihren Mann aufgrund seiner unrechtmässigen zweiten Ehe anzuzeigen. Die Polizistinnen der All Women Police Station wiesen sie auf die eingangs erwähnte Menschenrechtsorganisation hin. Die Anzeige führte zu einem noch nicht abgeschlossenen Gerichtsverfahren, in dem sie eine Abfindung für die fast dreissig Jahre Ehe verlangt. „Ich will eine Entschädigung für all die Jahre, die ich für ihn und seine Familie gearbeitet habe“, begründet sie diese. Die Geldforderungen der Schwiegerfamilien hätten zudem ihre Familie ruiniert. Ihr Mann bestreitet jedoch die zweite Ehe, und fordert eine Scheidung, weil Pushba „verrückt“ sei. Pushba beklagt sich, der Richter und sogar ihr Anwalt würden von ihrem Mann bestochen. Deshalb werde der Fall nicht abgeschlossen. Auch die Drohungen der Menschenrechtsaktivistin seien bisher wirkungslos gewesen. Ihr Mann beteuert jeweils vor Gericht, er besitze kein Geld. Dies bezweifelt Pushba: Sie hat beobachtet, wie ihr Mann das Haus neu gestrichen, einen Kühlschrank und ein Motorrad gekauft habe. Pushba zeigt uns ihre Sammlung, die sie dem Richter als „Beweise“ vorlegte: Leere Pakete

von Potenzpillen ihre Ehemannes, Rosenblätter von der Hochzeitsnacht mit der zweiten Frau, Fotos, Quittungen, alles was ihr in die Hände kommt.

Sie erkläre dem Gericht immer wieder, sie wolle sich nicht scheiden lassen, sagt Pushba. Sie sei eine treue Ehefrau. Nicht nur sie, sondern alle Frauen würden ihr Leben dem Ehemann opfern, fügt sie zur Erklärung für uns hinzu. „Aber wenn ich zurück gehe in sein Hause, würde er mich umbringen. Deshalb stimme ich der Scheidung zu, sobald ich die Abfindung bekomme.“

Bei einem unserer Gespräche weint sie und klagt: „Ich koche einmal im Tag etwas Reis mit Sauce. Mein Bruder nimmt mich auf dem Fahrrad überall mit hin: Zum Gericht, zur Polizei, zum Kopiershop. Wir gehen hier und dort hin und gönnen uns ab und zu einen Kaffee und einen Snack. Mein Bruder hat keine feste Arbeit. So geht unser Leben. Wir können beide nicht schlafen. Mein Herz und mein Körper sind durch meinen Ehemann gebrochen worden. Seit zwei Jahren haben wir kein gutes Essen, kein Geld, nichts.“

Bei einem anderen Besuch lernen wir ihre Schwester und deren Mann kennen. Sie machen auf uns einen zufriedenen und gütigen Eindruck. Der Mann philosophiert mit uns über das Leben und über Pushbas Geschichte, und meint, es habe doch keinen Sinn was sie mache. Die Gerichte seien alle korrupt. Sie solle es doch einfach gut sein lassen und mit ihnen zusammen ein bescheidenes Leben führen.

Ein paar Monate später, erfahren wir, dass der Mann von Pushbas Schwester gestorben ist. Ihre Schwester ist untröstlich. Sie kann nicht aufhören von der Güte ihres Ehemannes zu erzählen. Auch Pushba stimmt in die Klagen ihrer Schwester ein. Der Mann ihrer Schwester sei ein so guter Mann gewesen, wohingegen ihrer für nichts zu gebrauchen sei. Die zwei Schwestern zeigen uns ihre Hochzeitsketten⁴⁴ (*Tāli*), die sie beide dreissig Jahre lang trugen. Pushba legte ihren *Tāli* vor drei Jahren ab, nachdem ihr Mann sie aus dem Haus gejagt hatte. Beide Anhänger sind vom ständigen Tragen ganz dünn geworden. Aufgrund des Kurkumapulvers ist das Gold rot verfärbt: „Wir haben den *Tāli* während all den Jahren wie

⁴⁴ Mit Gelbwurz gefärbte Schnur mit einem goldenen Anhänger, die der Ehemann der Frau während dem Hochzeitsritual um den Hals bindet.

eine Gottheit geschmückt und verehrt“, erklären sie mir. In ihrer Kaste (*Pirēmalai Kaḷḷar*)⁴⁵ wäre es möglich, nach einer Trennung oder nach dem Tod des Ehemannes wieder zu heiraten, aber Pushba und auch ihre Schwester denken nicht daran. Sie seien ja mittlerweile auch schon zu alt, meinen sie.

Bei unserem letzten Besuch fragen wir die Schwester, ob sich Pushba sehr verändert habe in den letzten Jahren. „Ja“, meint ihre Schwester, „sie ist sehr mutig geworden, heute kann ihr niemand mehr Angst einjagen.“ Pushbas verzweifelte Anstrengungen Unterhaltszahlungen zu erreichen, fruchten bis zu unserer Abreise jedoch nicht. Ihr Mann behauptet nach wie vor, kein Geld zu haben und niemand könne das Gegenteil beweisen, sagt Pushba. Sie sei deswegen in den letzten drei Jahren sechsunddreissig Mal bei Gericht gewesen. Die Hoffnungen der drei kinderlosen Geschwister, einen einigermaßen gesicherten Lebensabend verbringen zu können, ruhen nun auf Pushbas jüngerer Schwester. Sie ist gerade daran, einen Erbschaftsdisput gegen die Verwandten ihres verstorbenen Ehemannes zu gewinnen.

⁴⁵ Eine Subkaste der *Tēvar*, die im Madurai Distrikt stark vertreten ist. Sie sind in der lokalen Kastenhierarchie ungefähr in der Mitte anzusiedeln.



Kōlam: ein mit Reismehl gestreutes symmetrisches Muster, welches das Haus vor Unheil schützen soll.

3. Die „gute Ehefrau“: Dominante Geschlechternormen

„I will try to change his attitude. I will bare him. By giving more love I will change him. I try to do my best. There is no other way.“ (Studentin aus einem Workshop)

„With separated women we don't know the reasons. We have to analyse the situation. But most of the people will think, it is all the girl's fault. She may have talked too much or did too much.“ (Shanti)

In der ersten Einstellung des tamilischen Spielfilms „Piriyamāṇavaḷē...“ (2000) wird ein junger reicher Mann gezeigt, der sich in einer Schweizer Stadt rauchend neben sich küssende Paare stellt und offensichtlich ein westlich orientiertes Leben pflegt. Sein Vater hat eine Sekretärin, die er wie eine Tochter liebt. Er wünscht sich, dass sein Sohn diese junge Frau heiratet. Sie kleidet sich sittsam in Saris, spricht nie laut, schaut stets schüchtern zu Boden, ist freundlich und zuvorkommend. Der Sohn ist einverstanden mit der Heirat unter der Bedingung, dass er sich innerhalb des ersten Jahres in diese Frau „verlieben“ müsse, ansonsten würde er sich wieder von ihr trennen. Das erste Hochzeitsjahr wird so für die junge Frau zur Herausforderung, seine Liebe zu gewinnen. Sie muss versuchen, ihren Mann zu überzeugen, sich für ein Leben mit ihr zu entscheiden. Zu Beginn ihrer Ehe lebt er seine Eskapaden weiter, trinkt und raucht, kleidet sich westlich und kommt spät nach Hause. Sie dagegen kocht für ihn, wartet auf ihn, isst nach ihm, auch wenn er erst nach Mitternacht nach Hause kommt. Er möchte sie überzeugen, dass sie dies nicht zu tun brauche. Ihm wäre eine „westlich“ orientierte Frau eigentlich lieber. Sie jedoch bleibt bei ihrem Verhalten. Nach einem Unfall, bei dem er beinahe ums Leben kommt, pflegt sie ihn unermüdlich, betet für ihn und führt Rituale im Tempel durch. Nach einem Jahr kommt er dennoch zum Schluss, dass er sich nicht verliebt hat und sie „nur als Freundin“ mag. Sie kehrt ins Haus ihrer Mutter zurück. Jetzt erst realisiert er, dass er sie vermisst und gesteht ihr seine Liebe. Er gibt sogar seine westlich orientieren „schlechten Gewohnheiten“ auf. Nachdem er seine Liebe zu ihr vor der versammelten Verwandtschaft bestätigt, kehrt sie zu ihm zurück. Sie bekommen ein Kind und sind glücklich.

Die junge Frau in diesem Film verkörpert in vielerlei Hinsicht ein Ideal, dem meine Gesprächspartnerinnen in ihren Erzählungen zu Beginn ihrer Ehe oft entsprechen wollten. Sie

schilderten, wie sie ihren Ehemann umsorgten, sich versöhnlich zeigten und ihm all sein „schlechtes“ Benehmen vergaben. Im Verlaufe meiner Feldforschung stellte ich bald fest, dass sich beim Thema Eheprobleme und Scheidungen die unterschiedlichsten Gesprächspartner und -partnerinnen auf solch relativ einheitliche Vorstellungen zum „richtigen“ Verhalten einer „guten Ehefrau“ in einer Ehekrise bezogen.

In diesem Kapitel frage ich nach der Bedeutung und Herkunft dieser dominanten Geschlechternormen. Dabei nehme ich Bezug auf den hindu-orthodoxen Diskurs zur „Macht der guten Ehefrau“ und stelle diesem die feministische Perspektive gegenüber. Zum Schluss gehe ich der Frage nach, warum diese hochkastigen Geschlechternormen auch in niedrigen Kasten an Bedeutung gewinnen.

„Sich anpassen“ und „ihn ändern“

Pushba betonte in ihrem Rückblick auf ihr Eheleben, dass sie sich während ihrer achtundzwanzig Ehejahre nie gegen Gewalt und Demütigungen wehrte und die Torturen still ertrug. Sie verschwieg gar die Unfruchtbarkeit ihres Ehemannes und nahm die mit der Kinderlosigkeit verbundenen abschätzigen Bemerkungen seiner Familie schweigend hin. Nach einem heftigen Streit flüchtete sie zwar jeweils zu ihrem Vater oder später zu ihrer Schwester, jedoch nur um mit dem geforderten Geld wieder in die Schwiegerfamilie zurückzukehren.

Pushbas Geschichte zeigt eine grosse Bereitschaft zur Aufopferung, die in der Retrospektive aller meiner Gesprächspartnerinnen ein auffällig häufiges Thema ist. Fürsorglichkeit und Selbstaufopferung sind nach Kapadia (1995: 41) Eigenschaften, die im tamilischen Verständnis zu einer „guten Ehefrau“ (*Nalla Manāivi*) gehören: Sie isst erst nach ihrem Ehemann und nach ihren Kindern und verrichtet Hausarbeiten bis spät in die Nacht hinein. Sie ist oft die letzte, die zu Bett geht, und die erste, die morgens aufsteht. Kapadia bezeichnet Selbstlosigkeit und Selbstaufopferung von Ehefrauen in Tamil Nadu als ein „grosses kulturelles Ideal“, das für Frauen gelte, jedoch nicht für Männer (1995: 41).

Implizit kam diese Ansicht auch in den Workshops mit den Studierenden zum Ausdruck. Sie umschrieben die Eigenschaften einer „guten Ehefrau“ mit: „adjustable“, „responsible for family situation“, „supportive“, „careing“, „understanding“, „good counselor“, „a family

manager“, „a role model“. Diese Beschreibungen überwogen sowohl bei Studentinnen wie auch bei Studenten. Bei der Beschreibung eines „guten Ehemannes“ hingegen fehlten solche familienbezogenen Eigenschaften. Die meisten schrieben, der Mann solle seine Frau lieben und keine „schlechten Gewohnheiten“ haben.

Sozialarbeiterinnen und Frauenaktivistinnen, die täglich mit Frauen in Ehekrisen arbeiteten, bestätigten diese Dominanz von Aufopferungs- und Leidensbereitschaft seitens der Ehefrauen bei Eheproblemen. Sich der Situation innerhalb der Ehe so lange wie möglich „anzupassen“, sei die häufigste Strategie von Frauen in Ehekrisen, versicherten sie mir einhellig. Solche Anpassungsleistungen wurden meist mit dem tamilischen Ausdruck *anucarittu* umschrieben. *Anucarittu* bedeutet „sich anpassen“, „gefällig sein“ oder „sich versöhnlich zeigen“ und bezieht sich auf Schilderungen von Nachgiebigkeit, Liebe und Fürsorglichkeit seitens der Frauen im Falle von Ehekonflikten.

Meine Gesprächspartnerinnen begründeten ihre Anpassungsleistungen mit dem Ziel, den „Charakter“ ihres Mannes zu „verändern“ (*māṛru*) und seinen „schlechten Gewohnheiten“ Einhalt zu gebieten. Als „schlechte Gewohnheiten“ der Männer wurden insbesondere exzessiver Alkoholkonsum, Gewaltanwendung, Untreue oder Vernachlässigung der Familie genannt (vgl. Vögeli 2005: 57.) Manche Frauen betonten zudem, dass solche Bemühungen, den Ehemann zu „ändern“, seitens der eigenen Familie wie auch derjenigen des Mannes von ihnen verlangt oder erwartet worden seien.

Solche Erwartungen an das Verhalten einer Ehefrau widerspiegelten sich wiederum in den Workshops mit Studierenden. So meinte eine junge Studentin auf meine Frage, was sie tun würde, sollte ihr zukünftiger Mann sie schlecht behandeln: „I will try to change his attitude. I will bare him. By giving more love I will change him. I try to do my best. There is no other way.“ Komplementär dazu fragte ein junger Mann, als wir das Rollenspiel eines Ehekonfliktes mit einem trinkenden und schlagenden Mann gemeinsam analysieren: „Can't the wife reform him? It is the character of the wife, that she must convince her husband.“

Auch in den Gesprächen mit professionellen Beraterinnen stellte sich heraus, dass sie die Frauen, die zu ihnen in die Beratung kamen, vorwiegend ermutigten, das Verhalten ihres Mannes durch Liebesbezeugungen zu „ändern“. Eine Sozialarbeiterin schilderte, wie sie unglücklich verheiratete Frauen berät: „Mostly what I suggest: ‚Please, be happy with your

husband. You show your love, show your love in cooking, in all household work.’ That will create love on him.“

„Sich anpassen“ beinhaltet den obigen Aussagen entsprechend also die Aufforderung, durch Unterordnung den Ehemann zu „verändern“ und dadurch das eheliche Zusammenleben zu verbessern. Wie ich im Folgenden zeigen werde, entspricht diese Logik der hindu-orthodoxen Vorstellung, nach der die Ehefrau durch die „Macht“ ihrer Selbstlosigkeit die Ehe positiv beeinflussen kann.

Die Macht der „guten Ehefrau“

Während unserer Gespräche erklärte uns Pushba anhand einer Episode, in der ihrem Mann das Motorrad gestohlen wurde, ihre Vorstellung einer „guten Ehefrau“: Dank ihr habe er „nur“ sein Motorrad verloren und nicht durch einen etwaigen Unfall auch noch sein Leben. „Wegen mir, weil ich eine gute Frau bin, war er geschützt, durch meine Liebe (*Anpu*)“, erklärte sie.

Anpu ist das tamilische Wort für die fürsorgliche Liebe gegenüber Familienmitgliedern (Trawick 1990b: 42ff.). In Pushbas Argumentation bewirkt die Macht ihrer „Liebe“, dass ihrem Mann nichts Schlimmes passieren kann. Nach hinduistisch orthodoxer Vorstellung liegt diese „Macht“ in ihrer „Keuschheit“ (*Karpu*) begründet. In vielen Studien zu Geschlechterbeziehungen in Tamil Nadu wird die Selbstaufopferung der Frau als Quelle ihrer rituellen Macht gegenüber ihrem Ehemann interpretiert.⁴⁶ *Karpu* bedeutet nicht nur sexuelle Treue sondern eine vollumfängliche Ergebenheit gegenüber ihrem Ehemann (Egnor 1980: 15). *Karpu* ist der Inbegriff des „richtigen“ Verhaltens einer „guten Ehefrau“ (Wadley 1980b: 157) und umschreibt die Fähigkeit einer Frau, sich „innerlich zu kontrollieren“ (Vögeli 2005: 17). Ein Sinnbild dieser inneren Kontrolliertheit ist der *Tāli*. Das Binden des *Tālis* während des Hochzeitsrituals stellt nach hinduistisch-orthodoxer Vorstellung die Vereinigung der weiblichen Energie (Shakti) mit dem männlichen Prinzip (Shiva) dar. Diese „gebundene“

⁴⁶ Baker 1980, Busby 2000, Daniel 1980, David 1980, Dube 1996, Duvvury 1991, Egnor 1980, Fuller 1992, Leslie 1991, Wadley 1980b.

Energie wird für die Familie zur glücksverheissenden Kraft. Eine verheiratete Frau wird deshalb besonders im rituellen Kontext *Cumankali*, die „Verheissungsvolle“, genannt.⁴⁷

In Madurai ist der Mythos von *Kaṇṇaki* sehr beliebt (vgl. McGilvray 1988). Er versinnbildlicht die Macht von *Karpu*: *Kaṇṇaki* ist eine treue, liebende Ehefrau. Ihr Mann hingegen hält seine Schäferstündchen mit einer Tänzerin des Königshofes. Eines Tages wird er angeklagt, eine wertvolle Fussspange der Königin gestohlen zu haben, und deswegen zum Tode verurteilt. *Kaṇṇaki* rettet ihren Ehemann, indem sie beweist, dass es ihre Fussspange war und nicht die der Königin. Das Todesurteil macht sie dennoch so wütend, dass sie sich ihre Brüste ausreisst und sie in die Stadt wirft, worauf ganz Madurai in Flammen aufgeht.

Kaṇṇaki versinnbildlicht die in jeder Situation nachgiebige, selbstaufopfernde Ehefrau, die durch diese Eigenschaften zu einer übermächtigen Gegnerin des Königs wird. Die Logik einer solchen Macht durch innere Kontrolliertheit und Selbstaufopferung hat ihre Wurzeln in der Bhakti-Tradition und der Askese: Diese umfassen die in vielen Mythen Tamil Nadus thematisierte hingebungsvolle Verehrung einer Gottheit, die soweit gehen kann, dass die mächtige Gottheit letztendlich den Bitten der VerehrerInnen nachgibt. Dadurch wird in der hinduistischen Vorstellung die Hierarchie zwischen der mächtigen Gottheit und den sich unterwerfenden Gläubigen umgekehrt.⁴⁸

Diese Umkehrung von Hierarchien widerspiegelt sich auch im eingangs erwähnten Spielfilm „*Piriyamāṇavalē...*“ (2000): Der Protagonistin gelingt es durch ihre konsequente Haltung, sich in jeder Situation liebend und aufopfernd zu verhalten, ihren Mann in einen liebenden „indischen“ Ehemann zu verwandeln, der alle „schlechten Gewohnheiten“ ablegt. Sie gewinnt also entsprechend dem hindu-orthodoxen Konzept durch ihre Selbstaufopferung und Leidenschaft seine Liebe und dadurch auch Macht über ihren Ehemann.

Die Logik von Machtausübung durch Selbstaufopferung und Keuschheit wird wohl nicht allen Menschen gleichermassen zugänglich sein. Dennoch ist die Ansicht, dass eine „gute Ehefrau“ das Verhalten ihres Mannes beeinflussen und zum Wohl der Familie beitragen kann, allgemein verbreitet: So gehört es zu den täglichen Pflichten einer Ehefrau, die Rituale im

⁴⁷ Laut Wadley (1980b: 161ff.) ist dies spezifisch für den südindischen Kontext. In Nordindien sei die Vorstellung des „verheissungsvollen“ Status einer Ehefrau nicht verbreitet.

⁴⁸ Trawick 1990b: 55, Vögeli 2005: 14–15.

Haustempel durchzuführen sowie jeden Morgen ein *Kōlam*, ein symmetrisches Muster aus Reismehl, vor der Haustür auf den Vorplatz zu streuen. Diese Rituale sollen die Familie vor Unheil schützen.

Die Verantwortung für das Familienwohl

„My wife is good. Because of her will, all my sons are educated and in a high position. In my house I did not care anything. Only my wife took care of the family. Because of my job, I had a lot of work. In the beginning of my marriage I didn't have a job. We were depending on my parents. My wife went for work and I studied in the college. She only paid the fees for my education. I only got this job in the fifth attempt. Each time my wife was spending lots of money. Finally she sold her *Tāli* for me! Because of her confidence, trust and love I finally got the job. At this time, she was simply wearing a yellow rope. But now I gave her many gold chains. Now we are economically developed. We have our own land, coconut and banana trees.“ (ein Ehemann)

Diese Episode erzählte mir ein Mann während eines Besuchs bei einer befreundeten Familie. Er betont darin die Selbstlosigkeit seiner Frau zu Beginn ihrer Ehe und ihre Bereitschaft, sogar ihren *Tāli* zu verkaufen, um ihm eine erfolgreiche Bewerbung zu ermöglichen. Sich selbst beschreibt er als eher passiv. Er unterstützt seine Frau nicht im Haushalt und trägt wenig dazu bei, eine Arbeitsstelle zu erhalten. Er vermittelt uns ein Bild der Güte und Selbstaufopferung seiner Frau. Gleichzeitig wird aus seiner Schilderung auch deutlich, dass er die Verantwortung für das Familienwohl alleine seiner Ehefrau überträgt.

Eine ähnliche Rollenverteilung erscheint auch im eingangs erwähnten Spielfilm: Der Mann übernimmt keine Verantwortung für den Erfolg seiner Ehe. Er hat wenig Selbstkontrolle, erliegt den Versuchungen der westlichen Konsumgesellschaft und lässt sich scheinbar sorgenlos durch das Leben treiben, währenddessen seine Frau voll und ganz damit beschäftigt ist, seine Liebe zu gewinnen und ein Eheleben zu etablieren.

Wie in der obigen Schilderung des Ehemannes wurde verheirateten Frauen in Alltagsgesprächen oft sehr viel Anerkennung entgegengebracht. Häufig sprachen Männer von ihren Ehefrauen respektvoll als „Göttinnen“. Ich stimme Trawicks (1990a: 179) Einschätzung zu, dass innerhalb dieses rituellen Diskurses die Beziehung zwischen Ehefrau und Ehemann

weder klar hierarchisch noch ganz egalitär zu werten ist. Es gilt jedoch zu berücksichtigen, wer sich unter welchen Umständen auf den Diskurs der „Macht der guten Ehefrau“ bezieht: Busby (2000) beobachtete, dass in dem tamilischen Fischerdorf in Kerala, wo sie ihre Untersuchung durchführte, die Argumentation der Machtzuschreibung für die Ehefrau häufiger von Männern als von Frauen verwendet wurde. Sie ist der Meinung, dass diesbezügliche Aussagen von Männern als ironische Kommentare über ihre Macht ausgelegt werden können und ihren Status als „Pantoffelheld“ bekräftigen: „This discourse, which is articulated by men more often than women, could be seen as less a truly oppositional discourse than an ironic commentary by men on their own power, a version of the English concern with ‚hen-pecked‘ husbands.“ (Busby 2000: 224)

Der Diskurs über die Wirkkraft der Selbstaufopferung der Ehefrau kann aus der Sicht des „Pantoffelhelden“ im Falle einer Ehekrise dazu verwendet werden, soziale Ungleichheit zu legitimieren: Die Ehefrau hat die „Macht“, ihren Mann zu „ändern“, während vom Mann nicht erwartet wird, aktiv zu einer Verbesserung der Ehesituation beizutragen. Der Diskurs der „Macht der guten Ehefrau“ begünstigt aus dieser Perspektive die Ansicht, dass Ehefrauen die alleinige Verantwortung für die Lösung der Eheprobleme tragen. Im Falle einer Trennung wird unabhängig vom Verhalten des Ehemannes nur sie moralisch verurteilt. In letzter Konsequenz trägt dadurch auch sie die „Schuld“ an einer gescheiterten Ehe.⁴⁹

„High Heels“ und *Kolucus*: Homogenisierung der Geschlechternormen

Die jüngeren Frauen in den Slums von Madurai würden heute zwar „High Heels“ tragen, aber kombiniert mit *Kolucus*, den silbernen Fusskettchen, kommentierte ein Sozialarbeiter die Werteorientierung der jüngeren Generation in den urbanen Unterschichtquartieren. „High Heels“ sind als Metapher für ein „modernes“ städtisches Leben zu verstehen. Die *Kolucus*, die jedes Mädchen und jede Frau auf dem Land trägt, symbolisieren dagegen Tradition und ländliche Orientierung. Ein „modernes“ städtisches Leben wiederum wird mit dem Lebensstil der Mittelschicht assoziiert, der sich nebst Einkommen und Bildung in bestimmten Konsummustern, Mode oder dem Sprachgebrauch zeigt (Dickey 2002: 216). Die Metapher der „High Heels“ tragenden Unterschicht-Frauen illustriert eine allgemein zu beobachtende Tendenz, in der die Unterschicht durch verändertes (Konsum-)Verhalten einen Mittelschicht-

⁴⁹ vgl. Amato 1994: 217 und Vögeli 2005: 61.

Standard anstrebt. Die Zugehörigkeit zur Mittelschicht definiert sich jedoch nicht nur durch Konsumgüter, wie Kühlschränke, Motorräder oder das Tragen von „High Heels“, sondern auch durch bestimmte gesellschaftliche Normen, insbesondere Geschlechternormen.

Kapadia (1995) zeigt in ihrer Studie zu Gender, Kasten und Klassen in Tamil Nadu, dass sich das vormals vorwiegend für Frauen der höheren Kasten geltende Ideal der „guten Ehefrau“ heute allgemein für die Mittelschicht durchgesetzt hat. Soziale Aufwärtsbestrebungen gerade für Frauen aus den niedrigen Kasten können dadurch negative Auswirkungen haben. Denn die Orientierung an der Mittelschicht bedingt die Übernahme der restriktiveren Normen dieser Mittelschicht. Dies kann zur Folge haben, dass bei aufstrebenden Familien aus den niedrigen Kasten zunehmend die vormalige Toleranz gegenüber vorehelichen Beziehungen, Scheidungen und Wiederverheiratungen verschwindet. Mein Material bestätigt diese Tendenz: Eheproblemen seitens der Frauen wird auch bei Angehörigen niedrigerer Kasten mehrheitlich mit Anpassungsleistungen und Unterordnung begegnet und weniger mit der Möglichkeit einer Auflösung der Ehe.

Natürlich hatten meine Gesprächspartnerinnen diese geschlechterspezifischen Verhaltensnormen nicht zwangsläufig internalisiert (vgl. Kapadia 1995: 45). Im Gegenteil; das Ideal der „guten Ehefrau“ wurde in den Gesprächen oft hinterfragt: So bezeichnete beispielsweise eine Frau den *Tāli* als ein Symbol von „Sklaverei“. Sie fühlte sich durch diese Gebundenheit an ihren Mann eingeschränkt in ihrer Freiheit. Es gibt auch einen öffentlichen feministischen Diskurs, in welchem gegen die Selbstaufopferungsideologie protestiert wird. So löste während der Zeit meiner Feldforschung die Aussage des Ministerpräsidenten von Tamil Nadu, *Kannaki* symbolisiere die „kulturellen Werte“ der Tamilen, denn auch heftige Proteste seitens der tamilischen Frauenrechtlerinnen aus. Diese sehen in der selbstaufopfernden *Kannaki* ein Symbol der Unterdrückung der Frauen in der tamilischen Gesellschaft.

Dennoch, die Reflexionen meiner Gesprächspartnerinnen über ihre Anpassungsleistungen und den Versuch, dadurch ihren Mann zu „verändern“, die Erwartungshaltungen ihres sozialen Umfeldes sowie die Aussagen zu Ratschlägen an unglückliche Ehefrauen seitens von Sozialarbeiterinnen, lassen die Annahme zu, dass die vormals hochkastigen und heute den Werten der Mittelschicht entsprechenden Vorstellungen der „Macht der guten Ehefrau“ weit verbreitet sind. In einer Grossstadt wie Madurai könnte sich die Ausbreitung der Werte der

Mittelschicht durch das enge Zusammenleben und der täglichen Begegnungen mit Angehörigen aus der Mittelschicht noch verstärkt haben.

Zusammenfassung: Moralische Verurteilung im Falle einer Trennung

Die Aufforderungen an eine Ehefrau, sich bei Ehekrisen „anzupassen“ und ihren Mann zum Guten hin „zu verändern“, wird im hindu-orthodoxen Diskurs mit der „Macht der guten Ehefrau“ begründet. Die Kehrseite einer im rituellen Kontext verankerten Machtzuschreibung ist die allgemeine Ansicht, dass die Ehefrau die alleinige Verantwortung für das Familienwohl und damit auch für das Scheitern der Ehe trägt. Die Vorstellung ist auf hochkastige Normen und Werte zurückzuführen, an denen sich auch Angehörige niedriger Kasten orientieren.

Die moralische Verurteilung der Ehefrau im Falle ihres „Scheiterns“ trägt wesentlich zum schlechten Ruf einer geschiedenen oder getrennt lebenden Frau bei. Das folgende Kapitel zeigt, welche Konsequenzen diese geschlechterspezifischen Zuschreibungen für Frauen in einer Ehekrise haben können.

B. Shanti

„Ich war jung. Die Kinder waren klein. Die Schwiegerfamilie hatte ein Interesse an den Kindern. Die Gesellschaft hätte eine Trennung nicht akzeptiert. Es ist mein Schicksal und ich muss es aushalten.“

Shanti ist einundfünfzig Jahre alt und arbeitet als Lehrerin an einer Schule für behinderte Kinder. Sie hat zwei erwachsene Söhne und lebt im Haus ihrer Schwiegermutter. Sie ist eine Verwandte meiner Assistentin Radha. Vor mehr als fünfundzwanzig Jahren ging sie als Brahmanin eine sogenannte „Liebesheirat“ mit einem Mann einer anderen Kaste ein. Diese Ehe brachte einige Schwierigkeiten mit sich. Sie möchte die Geschichte ihrer Ehe gerne erzählen. Jedoch dürfen ihr Mann und ihre Schwiegermutter nichts davon erfahren. Shanti fürchtet die Reaktion ihres Ehemannes, der ein solches Gespräch aus Ehrgründen verurteilen könnte. Ihr Mann geht sehr restriktiv mit Shanti um. Sie darf nie ohne plausible Begründung das Haus verlassen. Um ein Treffen zu ermöglichen, behilft sich Radha mit einer „kleinen Lüge“ (*cinna poy*)⁵⁰. Sie erklärt Shantis Mann, dass die Sozialanthropologin sehr daran interessiert sei, mit Shanti „über Brahmanische Bräuche“ zu diskutieren. Über „brahmanische Bräuche“ zu reden, findet er unbedenklich und eher belustigend, da er selber einer Kaste angehört, welche die Bräuche der Brahmanen belächelt.⁵¹ Er erlaubt Shanti, mich zu besuchen. Shanti zerstreut meine anfänglichen Bedenken, sie könnte sich möglicherweise vor Radha, einer Angehörigen der Familie ihres Mannes, befangen fühlen: Sie und Radha haben eine Zeitlang zusammen im selben Haushalt gelebt und stehen sich sehr nahe. Insgesamt besucht sie mich drei Mal. Unsere Gespräche dauern jeweils einen ganzen Tag.

⁵⁰ *Cinna poy* werden nicht als moralisch verwerflich angesehen. Im Gegenteil, sie helfen oft, dass beide Parteien in der Öffentlichkeit das Gesicht wahren können. *Cinna poy* sind eine gängige Form, um neugierigen Fragen auszuweichen und allfälligen Klatsch zu vermeiden.

⁵¹ Sie ist Brahmanin und er *Akamutaiyar*. *Akamutaiyars* sind eine Subkaste der *Tēvar*, denen auch die Subkaste der *Kaḷḷar* (siehe Pushba) und der *Maṛavar* angehören. Ihnen gemeinsam ist ihr Heldenethos. Die Männer der *Akamutaiyar* haben den Ruf, mutig, stolz und gewaltbereit zu sein. Die *Akamutaiyar*, die in der religiösen Hierarchie weit unter den Brahmanen stehen, haben einen widerständischen Diskurs, in dem sie laut Radha die Brahmanen lächerlich machen. Sie sagen, diese seien „schwächliche Vegetarier“, durch ihre spirituellen Aufgaben verweichlicht und keine „richtigen Männer“. Die Brahmanen und die *Tēvar* haben eine historisch begründete Rivalität („Anti-Brahmin Movement“, vgl. Kapadia 1995). Die Heirat mit Brahmanen wird von den *Tēvar* entschieden abgelehnt (vgl. Delière 1997).

Shanti lernte ihren zwei Jahre älteren Mann durch eine Freundin in der Schule kennen, als sie sechzehn Jahre alt war. „Er verliebte sich in mich, obwohl ich nie mit ihm gesprochen hatte“, sagt sie. Nach der Schule arbeitete sie in einem Spital als Hilfspflegerin. Ihr zukünftiger Mann fand heraus, wo sie arbeitete und besuchte sie dort oft. Nach zwei Jahren habe auch sie sich in ihn verliebt, erzählt Shanti. Damals arrangierten ihre Eltern gerade ihre Hochzeit mit einem Cousin.⁵² Doch als dieser Cousin mehrmals beobachtete, wie sie ihren Freund traf, brach er die Heiratsverhandlungen ab. Eines Abends als Shanti alleine zu Hause war, alarmierten die Nachbarn die Polizei, als sie sahen, wie Shantis Freund das Haus betrat. Shanti verteidigte ihren Freund und erklärte der Polizei, sie habe ihn eingeladen. Durch die Anwesenheit der Polizei wussten bald alle Nachbarn und die ganze Familie über diesen Vorfall Bescheid. Zwei Tage später „rannte“ sie mit ihrem Freund davon. Shanti und ihr Freund fanden Zuflucht bei einem Onkel (*Cittappa*)⁵³ von ihm. Dieser brachte sie zu den Eltern von Shantis Freund. Die Eltern waren jedoch gegen eine Heirat. Daraufhin kaufte *Cittappa* einen *Tāli* und Haushaltsartikel und verheiratete die beiden im Dorftempel. Shanti war damals vierundzwanzig Jahre alt. Eine Weile lebten sie danach in einem Stadtgebiet, unter dem Schutz eines „mächtigen“ Bekannten (*Talaivar*) von *Cittappa*. Unter Tränen erzählt uns Shanti, ihr Vater habe sie dort einmal besucht, nur um ihr traurig mitzuteilen, er wolle nach dieser heimlichen Hochzeit nichts mehr mit ihr zu tun haben. „Von jetzt an schaue mir nie mehr ins Gesicht!“ habe er zu ihr gesagt. Ihre Mutter traf sie dennoch ab und zu heimlich, in einem Tempel oder zu Hause, wenn der Vater arbeitete. Ihr Vater bemühte sich erst zwanzig Jahre später kurz vor seinem Tod um eine Versöhnung. Die Familie ihres Mannes hingegen akzeptierte das Paar kurz vor der Geburt des ersten Sohnes. Shanti und ihr Mann zogen in den Haushalt seiner Eltern und den fünf noch unverheirateten Geschwistern ihres Mannes. Von Anfang an arbeitete sie als Krankenschwester und übergab ihren Lohn der Schwiegermutter.

Schon während der ersten Schwangerschaft fühlte Shanti sich von ihrem Mann vernachlässigt. Er sei oft zu anderen Frauen gegangen, sagt Shanti. Eines Tages entdeckte sie die Beziehung zwischen ihrem Mann und ihrer früheren Schulfreundin Ganta. In ihrer Verzweiflung sprach Shanti heimlich mit den Eltern von Ganta, um sie von dieser Verbindung abzuhalten. Gantas Familie jedoch hatte schon in eine Heirat eingewilligt. Ihr

⁵² Kreuzcousins, im Fall der tamilischen Brahmanen häufig der Sohn der Schwester des Vater, sind die bevorzugten Heiratspartner in Tamil Nadu (Kapadia 1995). Gerade wenn die Eltern erfahren, dass die Keuschheit der Tochter gefährdet ist, wird möglichst schnell versucht, eine Ehe zu arrangieren.

⁵³ Hier: Jüngerer Bruder des Vaters.

Mann sei damals ein bekannter einflussreicher „Rowdie“ gewesen, so Shanti, und gehörte einer kriminellen Bande an, die alle Polizisten in Madurai kannten. Gantas Eltern fürchteten laut Shanti seinen Einfluss und sahen keine Möglichkeit, die Eheschliessung zu verhindern.

Ganta hatte als Krankenschwester einen eigenen Haushalt,⁵⁴ in dem ihr Mann zwei bis drei Tage der Woche verbrachte. Auch sie gebär ihm einen Sohn. Ihr Ehemann habe eigentlich gewollt, dass sie alle zusammen wohnten, meint Shanti: „Dies wollte jedoch die Schwiegermutter nicht, weil sie der Meinung war, im Gegensatz zu mir könne Ganta sich nicht der Familie anpassen“.

Die Schwiegermutter und andere Familienmitglieder stritten oft mit Shanti. Sie gaben ihr die Schuld an der Armut der Familie, da sie durch die „Liebesheirat“ keine Mitgift in die Schwiegerfamilie brachte. Zu den täglichen Streitereien meint Shanti: „Ich habe alles erduldet und zu Gott gebetet. Ich habe meiner Schwiegermutter nie widersprochen. Heute bin ich der Meinung, ich habe dadurch grössere Probleme verhindert. Ich lebe immer noch in einer *Tēvar*-Familie. Mein Verhalten war erfolgreich. Bis heute akzeptieren sie mich in ihrem Haus.“

Während ihrer Ehe gab es eine besonders düstere Zeit. Damals lebte sie mit ihrem Mann alleine in einem kleinen Haus. Ihr Mann habe viel getrunken, sei oft bei anderen Frauen gewesen und habe um Geld gespielt, erzählt sie. „Eines Abends schlug er mich heftig, verliess das Haus und drohte, mich bei seiner Rückkehr umzubringen. Daraufhin habe ich fünfzig Schlaftabletten geschluckt.“ Als ihr Mann zurückkam, habe er sie ins Spital gebracht, wo sie zehn Tage blieb, ohne dass er sie besuchte. Letztendlich holte sie die Schwiegermutter zurück in ihr Haus, wo Shanti seither lebt.

Sechs Jahre nach der Geburt ihres ersten Sohnes wurde sie wieder schwanger. Ihr Mann wollte das Kind jedoch nicht und drängte sie zu einer Abtreibung, der sie sich jedoch widersetzte. Er brachte sie zum Arzt. Aber die Schwangerschaft war für einen Abbruch bereits zu weit fortgeschritten. „Als die Wehen anfangen, half er mir nicht“, sagt sie. Als sich jedoch herausstellte, dass es sich um einen weiteren Sohn handelte, sei er dennoch gekommen

⁵⁴ Staatlich angestellte Krankenschwestern werden bestimmten Orten zugewiesen, wo ihnen eine Unterkunft zur Verfügung gestellt wird. Sie werden alle paar Jahre an einen neuen Ort versetzt.

und habe sich das Kind angeschaut. Nach dieser Geburt habe er aufgehört sie zu schlagen und zu beschimpfen. Sie musste sich jedoch alleine um die Kinder kümmern und alle Ausgaben alleine tragen. Während sie arbeitete, kümmerten sich die Schwiegermutter oder Arbeitskolleginnen um ihre Kinder.

Gegenüber Ganta hat sie keine negativen Gefühle. Sie seien beide nicht glücklich. Beide hätten ihre Kinder alleine durchbringen müssen, und er habe keine der anderen vorgezogen, sagt sie. Ihr Mann lebt von den Einkünften seiner beiden arbeitenden Frauen und geht selber keiner regelmässigen Arbeit nach. „Neben Ganta hat mein Mann noch viele andere Frauen. Meistens die Frauen von seinen Freunden oder Bittstellern“, erzählt Shanti. Sie leide nach all den Jahren immer noch darunter, wenn ihr Mann zu anderen Frauen gehe. „Ich liebe ihn immer noch. Manchmal ist er auch ein guter Ehemann. Wenn ich krank bin, fragt er mich manchmal, wie es mir geht und ob ich gegessen habe und wäscht manchmal sogar meine Kleider. Wenn ich ihn nicht frage, wohin er geht und was er tut, dann ist er zufrieden mit mir.“ Eigentlich sei er zu siebzig Prozent gut. Die dreissig „schlechten“ Prozent würden aber leider seine guten Seiten oft völlig dominieren.

Auf meine Frage, wie sie mit dem täglichen Druck im Haus ihrer Schwiegermutter umgehe, erzählt sie mir von der „OmShanti“ Vereinigung.⁵⁵ Sie sei eine Weile regelmässig an deren Treffen gegangen. Die dort erlernten Meditationstechniken hätten ihr sehr geholfen „inneren Frieden“ (*maṇam amaiti*) zu finden. Heutzutage habe sie durch die Arbeit mit den behinderten Kindern diesen Frieden gefunden. Sie erledige ihre Hausarbeit und gehe dann den ganzen Tag arbeiten. Als die Kinder noch klein waren, habe sie viel mehr Zeit zu Hause verbracht. Sie wünscht sich, bei ihren Söhnen leben zu können, sobald diese verheiratet sind. Sie würde versuchen, wie eine Freundin zu ihren Schwiegertöchtern zu sein.

Obwohl sie während den Gesprächen oft weinen muss, betont sie zum Abschluss, dass es gut gewesen sei, über die Vergangenheit zu sprechen. Sie fühle sich nun „frei“ und benutzt dabei das englische Wort „free“.

⁵⁵ Die Brahmakumaris (die „Töchter Brahmas“) sind eine neo-hinduistische religiöse Gemeinschaft, die weltweit Meditationskurse anbietet.

Ganta

„Ich war ökonomisch immer unabhängig. Aber ich habe keinen guten Ehemann.“

Ganta lebt aufgrund ihres Berufes als Dorfkrankenschwester mit ihrem zwanzigjährigen Sohn alleine in einem Haus im Dorf, wo wir sie einmal kurz besuchen. Um in ihr abgelegenes Dorf zu gelangen, mieten wir ein Taxi und machen daraus einen Familienausflug. Zuerst werden wir durch das Dorf geführt und sprechen mit verschiedenen BewohnerInnen. Endlich, als sich die Neugier etwas gelegt hat, sitzen Radha und ich in Gantas Haus, während ihr Sohn mit meinem Mann und meinem Sohn einen Ausflug in die Reisfelder macht.

Seit neunzehn Jahren arbeitet Ganta in diesem Dorf und seit sechs Jahren wohnt sie auch hier. Die Leute im Dorf würden sie respektieren, manche würden sie sogar fürchten, weil sie „so mutig“ spreche. Ihre Arbeitsstelle sei gut bezahlt. Von ihrer Heirat erzählt sie: „Meine Familie hatte dieser Liebesheirat zugestimmt. Ich war in der Ausbildung als Krankenschwester zusammen mit Shanti. Er sprach oft mit mir und versicherte mir, Shanti sei nur eine Freundin. So habe ich mich in ihn verliebt. Als ich erfuhr, dass er schon mit Shanti verheiratet war, wollte ich ihn verlassen. Aber mein Mann drohte, mir Säure ins Gesicht zu schütten, wenn ich ihn nicht heirate. Wir heirateten dann in der Gegenwart meines Vaters und ein paar Freunde von ihm. Er besuchte mich jeweils einmal in der Woche, aber er unterstützte mich nie finanziell. Ich wohnte damals mit meinem Vater zusammen. Nach einem Jahr gebar ich meinen Sohn. Danach war ich in seiner Familie akzeptiert. Ich habe nie mit Shanti gestritten. Wir arbeiten beide hart und haben einander nie beneidet. Die glücklichsten Momente in meinem Leben hatte ich mit meinem Sohn. Er ist ein guter Junge. Wäre es anders, würden mir alle die Schuld daran geben.“ Eine neugierige Nachbarin schaut herein und unser Gespräch wird unterbrochen.

Bei unserer Abreise sagt ihr Sohn auf Englisch zu uns: „I love my father, he is a famous rowdie. But I love my mother more than him. I will always care for her. She is like a friend for me.“ Auf dem Nachhauseweg reflektiert Radha über Gantas und Shantis Situation und meint: „Ganta is accepted in his family, she comes to all functions. All like her. Maybe, because she is from the same caste. She can keep most of her salary, whereas Shanti is not accepted well in the family. She has to bear all the torture of mother-in-law, and has to give all her salary without gaining any approval for it.“



4. „Sich anpassen“: Strategien der Zukunftssicherung

„Ich lebe immer noch in einer *Tēvar*-Familie. Mein Verhalten war erfolgreich. Bis heute akzeptieren sie mich in ihrem Haus.“ (Shanti)

„But here, the women are still cut off in the very practical needs. That is their livelihood. How can they get employment, how can they feed their children, how can they send their children to school? Especially in a situation where the government does not have any security program, they don't have any social security.“ (Vertreterin einer Frauenorganisation)

Jeffery und Jeffery (1996: 16) stellten in ihrer Studie in einem Dorf in Nordindien fest, dass die Frauen aus Furcht vor dem Verlust ihres Heims und den Kindern sowie drohender sozialer Ächtung vermieden, offen gegen Gewalt und Demütigungen in der Schwiegerfamilie zu protestieren. Die Frauen wehrten sich oft erst, wenn sie an die Grenzen des Aushaltbaren getrieben wurden.⁵⁶ Meine Gesprächspartnerinnen erzählten Ähnliches. Alltägliche Widerstandshandlungen wie beispielsweise sexuelle Verweigerung, absichtliches schlechtes Kochen oder das Singen von Protestliedern, wie dies in einigen anderen Studien zu Widerstand von Frauen in den patriarchalen Gesellschaften Indiens hervorgehoben wurde,⁵⁷ tauchten in den Narrativen meiner Gesprächspartnerinnen kaum auf. Wie im vorhergehenden Kapitel beschrieben, dominierten in ihren Erzählungen Strategien, die sogar unter sehr schweren Bedingungen auf ein Zusammenbleiben ausgerichtet waren und nicht auf eine Trennung. Die Frauen sprachen von ihren Bemühungen sich „anzupassen“ und ihren Ehemann durch Unterordnung zu „verändern“, damit sich die Situation in der Ehe verbesserte. Entsprechend erzählten Sozialarbeiterinnen, dass Frauen bei ihnen vorwiegend Unterstützung suchten, um bessere Bedingungen für ein weiteres Zusammenleben zu schaffen.

Im Folgenden gehe ich der Frage nach, aus welchen Gründen die Frauen eine Trennung zu vermeiden suchten. Welche sozialen und ökonomischen Konsequenzen hat eine Trennung?

⁵⁶ Auch andere Studien bestätigen diese Tendenz seitens der Ehefrauen zum Erhalt der Ehe um (fast) jeden Preis, vgl. Karlekar 2003: 1143, Vögeli 2005: 59.

⁵⁷ Busby 2000: 224, David 1980, Dirks 1994, Fuller 1992, Kapadia 1995, Minturn 1993, Raheja 1994, Ramanujan and Blackburn 1986, Trawick 1990a, Wadley 1980b, White 1992.

Welche „Vorteile“ hat das Zusammenbleiben? Um diese Fragen zu beantworten, komme ich zuerst auf eine Erzählepisode von Pushba zurück. Danach gehe ich auf Shantis Sicht ihrer langjährigen Anpassungsleistungen während ihrer Ehe ein, die sie angesichts ihrer heutigen Stellung in der Familie positiv wertet.

Ansehen und Familienehre

Pushba lebte achtundzwanzig Jahre mit ihrem Mann zusammen. Nach ihren Schilderungen von brutaler täglicher Gewalt und Demütigung über all die Jahre hinweg wunderte ich mich, wie sie dies so viele Jahre ausgehalten hatte. Ich fragte sie, ob sie während ihres Ehelebens nie an eine Trennung gedacht hätte. Sie antwortete, viele Menschen hätten ihr gesagt, sie solle sich von ihm trennen. Aber sie „hänge so an ihm“. Dabei verwendete sie das tamilische Wort *Pācam*, das die verbindende Liebe zwischen Ehepartnern umschreibt. Diese Aussage überraschte und konsternierte mich. Wie konnte sie nach all diesen schmerzlichen und demütigenden Erfahrungen noch von Zuneigung sprechen? Ich bat sie um eine Erklärung. Ihre Antwort lautete: „Durch das Zusammenleben mit ihm habe ich Unterstützung, ohne ihn hingegen habe ich gar nichts.“ Sie fügte einen Vorfall an, als sie bereits nach der Trennung gemeinsam mit einer Polizistin zum Haus ihres Mannes ging, um ihn an seine Unterhaltszahlungen zu erinnern. Meine Assistentin übersetzte:

“The police women said to me: ‘Withdraw the case you put against him. You have your brother. Drink water and eat rice, that's enough for you, you don't need much.’ She changed the side. She said: ‘I know you are a bad woman’. The police woman said to my husband: ‘You go, mister.’ She gave him respect: ‘Go, sir, I will come to the court. I will be a witness to you. She is a bad woman, who roams around the street. She does wrong accusations against you in the court.’ A woman against another woman! This police woman, how much she insulted me! I was so much hurt. For preventing such situations, I need my husband. Honor is more important.”

Für den Begriff „Honor“ verwendete Pushba den tamilischen Ausdruck *Kauravam*, der oft synonym mit anderen Ausdrücken wie *Mariyātai*, *Matippu* oder *Māṇam* benutzt wird. Abhängig vom Kontext können diese mit „Ehre“, „Ansehen“, „Respekt“ oder „Würde“ übersetzt werden. In ihrer Erklärung, weshalb sie eine Trennung lange vermied, ging es also weniger um eine emotionale Bindung an ihren Ehemann, sondern um Ansehen und Würde.

Die Episode mit der Polizistin illustriert die Konsequenzen ihrer Trennung: Die Polizistin zeigte gegenüber Pushba keinen Respekt. Sie bezeichnete sie als eine unehrenhafte Frau, die „auf der Strasse herum streunt“. Pushba fühlte sich durch das Verhalten der Polizistin tief gedemütigt. Wäre sie noch mit ihrem Mann zusammen, würden ihr die Menschen mit mehr Respekt begegnen.

Soziale Sicherheit und moralische Ökonomie

Ähnlich wie Pushba schilderten einige andere Gesprächspartnerinnen, wie sie bei schwerwiegenden Eheproblemen von den Menschen aus ihrem Umfeld ermutigt wurden, den Ehemann zu verlassen. Dennoch taten sie es, wie Pushba, aus Furcht vor Ansehensverlust lange Zeit nicht. Denn Ansehensverlust durch eine Ehescheidung hat für die Frauen Existenz bedrohende Konsequenzen. Dies zeigt sich bereits im Sprachgebrauch: Im Tamilischen wird die Ehe mit dem Terminus „Leben geben“ (*vāḷkkai koṭukka*) umschrieben. Diese Wendung schließt einerseits an die durch die Ehe legitimierte Reproduktion an. Andererseits wird damit auch das Ansehen der Frauen im sozialen Leben beurteilt: Erst durch die Heirat und die daraus folgende Mutterschaft wird sie demzufolge zu einer „vollständigen“ Frau und dadurch zur respektierten Person in der Gesellschaft.⁵⁸ Dagegen wird eine getrennt lebende oder verwitwete Frau entwürdigend als „Lebensverschwendung“ (*Vāḷāvēṭṭi*) betitelt: Sowohl ihr eigenes Leben ist demnach ohne Ehe verschwendet, wie auch dasjenige potentieller Nachkommen. Eine alleinstehende Frau wird deswegen „bemitleidet“ (*pāvam*) und zusätzlich, wie im vorhergehenden Kapitel beschrieben, in manchen Fällen moralisch verurteilt: Sie hat ihre Verantwortung als „gute Ehefrau“ nicht genügend wahr genommen und es nicht geschafft, ihre Ehe zu retten. Dies wird gemeinhin als „Schande“ (*Kēvalam*) bezeichnet. Sowohl *Kēvalam* wie auch *Pāvam* führen zu Ansehensverlust.

Ansehen verliert, wer sich eines „moralischen Vergehens“ schuldig gemacht hat. Dabei ist bezeichnend, dass sich der Ansehensverlust einer Person auf all diejenigen ausdehnt, welche mit ihr in Kontakt bleiben. Denn das tamilische Verständnis von Ansehen (*Matippu*) ist im Positiven wie im Negativen „ansteckend“: Kennt man jemanden mit viel Ansehen, wirkt sich dies auf das eigene Ansehen in gutem Sinne aus, wie auch umgekehrt. Wer unmoralisches

⁵⁸ Daniel 1980: 76, Kapadia 1995: 17.

Verhalten duldet, wird selbst als unmoralisch wahrgenommen.⁵⁹ Deshalb besteht im letzteren Fall die Gefahr, dass Beziehungen abgebrochen werden. Dies hat existenzbedrohende Konsequenzen für die betroffene Person. Denn Beziehungen zu Verwandten, Freunden und Arbeitgebern im Alltag sind nicht ausschliesslich für die sozialen und emotionalen Bedürfnisse der Menschen massgeblich, sondern auch für ihr materielles Überleben.

Benda-Beckmann (1994: 7ff.) fasst diese verschiedenen Aspekte von sozialer, psychologischer und ökonomischer Sicherheit im Begriff der „sozialen Sicherheit“ zusammen. Wie von der eingangs zitierten Frauenaktivistin erklärt, sind gerade in Staaten, in denen institutionalisierte Formen fehlen, reziproke persönliche Beziehungen zentral, um soziale Sicherheit besonders in Krisenzeiten zu gewährleisten. Harris-White (2002: 7) hat in ihrer lebensgeschichtlich ausgerichteten Untersuchung herausgefunden, dass Verarmung oft durch den Verlust solcher sozialer Beziehungen verursacht wird. Diejenigen, welche ihnen diese Beziehungen verwehren, legitimieren ihr Verhalten mit moralischen und normativen Begründungen. Vera-Sanso (2008: 56) spricht in diesem Zusammenhang von einer „moralischen Ökonomie“: Das Bestehen von sozialen (Austausch-)Beziehungen beruht auf dem Einhalten von sozialen Normen. Wer sich moralisch „schuldig“ macht, wird von solchen Beziehungen ausgeschlossen. Es besteht also ein direkter Zusammenhang zwischen Ansehen und sozialer Sicherheit: Nur wer sich moralisch einwandfrei verhält, geniesst Ansehen und hat Zugang zu Austauschbeziehungen, die soziale Sicherheit gewährleisten.

Die reale Bedrohung durch soziale Unsicherheit erklärt, weshalb viele meiner Gesprächspartnerinnen trotz Ermutigungen aus dem Umfeld, sich von ihrem Mann zu trennen, weiterhin an der Ehe festhielten. Nur wer Ansehen hat in seiner Gemeinschaft, kann reziproke Beziehungen aufrechterhalten. Da gesellschaftliches Ansehen für Frauen unmittelbar mit ihrem Status als Ehefrauen in Verbindung gebracht wird, fürchteten viele, nur verheiratet eine gesicherte Existenz zu haben.⁶⁰ Der tamilische Terminus macht es explizit: Ehe bedeutet „Leben“, Scheidung „Lebensverlust“ oder Ausschluss aus dem sozialen Leben und damit die Gefährdung der Lebensgrundlage. „Vom *Tāli* hängt der Status und das Glück

⁵⁹ vgl. hierzu das bereits in der Einleitung angesprochene „durchlässige“ tamilische Körperkonzept, in dem Personen derselben Familie durch kompatible bio-moralische Substanzen miteinander in Verbindung stehen und somit individuelle Handlungen immer auch die anderen betreffen (Daniel 1984).

⁶⁰ Wie getrennte Frauen mit diesem sozialen Stigma tatsächlich umgehen, und welche Wege sie nach einer Trennung einschlagen, um mit diesen negativen Konsequenzen umzugehen, ist Bestandteil von Kapitel 11.

ab“, meinte denn auch Pushba. Die Abhängigkeit von gesellschaftlicher Akzeptanz durch Ehe trifft nicht in gleichem Maße für Männer zu. Ihr Ansehen bleibt bestehen, trotz einer Scheidung.⁶¹

Anpassungsleistungen als Strategie zur Zukunftssicherung

Laut Ortner (1995: 175) kann die Tolerierung der Unterordnung innerhalb eines Machtverhältnisses den „Untergeordneten“ auch einiges bieten, weshalb diese oft ein ambivalentes Verhältnis zum Widerstand gegen die Unterdrückung haben.⁶² Kandiyoti (1988: 280) spricht in ähnlicher Weise von einem „patriarchalen Handel“ („patriarchal bargains“), um die „Lebenschancen zu maximieren“: Aus mangelnden langfristigen Alternativen im Protestfall, würden Frauen sich im patriarchalen System unterordnen und dafür Schutz genießen (Kandiyoti 1988: 283). Der „patriarchale Handel“ hat einen zeitlichen Aspekt. Eine gegenwärtig schwierige Situation wird ausgehalten und auf eine bessere Position zu einem späteren Zeitpunkt spekuliert (Kandiyoti 1988: 275).

In diesem Sinne können Shantis Handlungsmotive gedeutet werden: Shanti hatte als junge Frau in ihrer Schwiegerfamilie einen sehr schweren Stand und sie musste fürchten, von ihrem Mann weggeschickt zu werden. Sie wäre zwar durch ihre Berufstätigkeit in der Lage gewesen, ihr Leben materiell selbst zu bestreiten. Dennoch kam für sie eine Trennung nicht in Frage. Denn aufgrund der mangelnden Unterstützung ihrer Eltern, hätte sie bei einer Trennung ihr gesamtes soziales Netzwerk verloren, das sie im Falle von Krankheit oder Stellenverlust oder anderen einschneidenden Ereignissen vor lebensbedrohlichen Krisen schützte. Stattdessen tolerierte sie ihre Unterordnung und intensivierte gar die Bindung an die Schwiegerfamilie – gegen den Willen des Ehemannes – mit der Geburt eines zweiten Kindes. Es sei ihr Ziel gewesen als erste Ehefrau ihres Mannes in seiner Familie anerkannt zu werden, sagte Shanti. Dies sei ihr dank der zwei Söhne und ihrer „Fähigkeiten sich anzupassen“ gelungen.

Shanti beurteilte ihre Handlungsweisen während ihrer Ehe bis heute als Erfolg. Sie resümierte, dass Ihre Anpassungsleistungen, also die Tolerierung der Unterordnung innerhalb

⁶¹ Dasselbe trifft zu beim Tod eines Ehepartners: Witwer behalten ihr Ansehen. Witwen müssen mit gesellschaftlichen Restriktionen rechnen, vgl.: Chen 1998, Chowdhry 1996, Randeria 1990.

⁶² vgl. auch Abu-Lughod 1990, MacLeod 1992, Patak and Rajan 1989, Ram 1991.

ihrer Ehe, längerfristig einen positiven Effekt auf ihre heutige Stellung in der Schwiegerfamilie hatte. Durch ihre Unterordnung erreichte Shanti in der Familie ihres Mannes Ansehen und Respekt, Sympathie und Wohlwollen und damit moralische und emotionale Unterstützung sowie Solidarität seitens der Verwandten ihres Mannes. Gemäss Kandiyotis „patriarchalem Handel“ nahm sie also die Unterordnung zu Beginn ihrer Ehe in Kauf, um in Zukunft ihr Ansehen und ihre soziale Sicherheit zu gewährleisten.

Zusammenfassung: Ausschluss oder Sicherheit

Alle befragten Frauen versuchten bei schwerwiegenden Eheproblemen zunächst alles zu unternehmen, um eine Trennung zu vermeiden. ExpertInnen bestätigten diese Strategie.

Aufgrund der im vorherigen Kapitel beschriebenen Normen, die der Ehefrau die Verantwortung für das Wohl der Familie übertragen, droht ihr im Falle einer Trennung moralische Verurteilung. Eine Frau kann dadurch ihr Ansehen verlieren und es besteht die Gefahr, von ihren Mitmenschen nach einer Trennung gemieden zu werden. Bezeichnenderweise wird die Ehe in der tamilischen Sprache mit „Leben geben“ ausgedrückt und somit eine Scheidung zum Verlust des (sozialen) „Lebens“. Durch eine Trennung droht der Verlust überlebenswichtiger ökonomischer, sozialer und psychologischer Austauschbeziehungen, die gerade in Staaten, in denen institutionalisierte Formen fehlen, zentral sind, um soziale Sicherheit in Krisenzeiten zu gewährleisten.

Im Hinblick auf diese verheerenden Konsequenzen erstaunt es nicht, dass Frauen bei Ehekrisen eine Trennung zu vermeiden versuchen. Denn ihre Unterordnung zu akzeptieren und damit zum Erhalt der Ehe wesentlich beizutragen, gewährleistet ihnen langfristig Ansehen und soziale Integration, wohingegen eine Trennung zu sozialem Ausschluss und Armut führen kann. Eine Trennung ist demnach unter der vorherrschenden Geschlechtermoral nicht im Interesse der Frauen.

Anpassungsleistungen in einer von Gewalt und Demütigung geprägten Ehe, erfordern eine grosse Leidensbereitschaft. Die von mir befragten Frauen fanden nach eigenen Aussagen die Kraft zum Weiterleben in einer solch schwierigen Situation in der Religion. Religiöse Bewältigungsstrategien werden im folgenden Kapitel thematisiert.

C. Rani

„Mit Gottes Hilfe kann ich auch ohne Ehemann leben.“



Rani lerne ich durch eine gemeinsame Bekannte kennen. Sie lebt seit acht Jahren von ihrem Mann getrennt in einem gepflegten Mittelschichtsquartier am Rande von Madurai, zusammen mit ihrer Mutter und ihren beiden zehn und dreizehn Jahre alten Söhnen. Rani's Vater ist kürzlich verstorben. Das Haus gehört ihren Eltern. Rani ist achtunddreissig Jahre alt und arbeitet als freie Mitarbeiterin für eine Lebensversicherungsgesellschaft. Sie ist eine vielbeschäftigte Frau. Bei unseren Gesprächen werden wir oft durch Telefonate oder kurze Besuche unterbrochen. Trotz der knappen Freizeit ist Rani motiviert, mir die Geschichte ihrer Ehe zu erzählen. Ich besuche sie während des gesamten Forschungsjahres in monatlichen Abständen, meist in den Abendstunden, wenn ihre Mutter das Abendessen vorbereitet oder mit den beiden Söhnen fern schaut. Als gebildete Frau der Mittelschicht ist sie meine einzige Gesprächspartnerin, mit der ich mich auf Englisch unterhalten kann. Da ihre Mutter kein Englisch versteht, können wir trotz ihrer fast ständigen Anwesenheit über viele Gegebenheiten sprechen, mit denen Rani ihre Mutter nicht „belasten“ möchte.

Rani beginnt ihre Erzählung mit Erinnerungen an ihre Kindheit. Sie war ein Einzelkind. Ihr Vater war sechzehn Jahre älter als die Mutter. Die Eltern stritten oft, weil der Vater fast seinen gesamten Lohn seiner Schwester gab. Rani erinnert sich, zur Zeit ihrer Heirat in den Zeitungen oft über Mitgiftmorde gelesen zu haben. Deshalb sei sie zum Schluss gekommen, es sei wohl besser jemanden zu heiraten, den sie schon kannte. Der Sohn eines Arbeitskollegen von ihrem Vater machte ihr einen Heiratsantrag. Rani kannte diesen Mann schon seit ihrer Kindheit. Zeitweise hatte er zwar mit seiner Familie in Nordindien gelebt, dennoch, so Rani, „dachte ich, diesen Mann gut genug zu kennen und war einverstanden mit der Heirat.“ Sie heiratete ihn nach dem Abschluss ihres Wirtschaftsstudiums, als sie zweiundzwanzig Jahre alt war.

Ihr Ehemann habe von aussen immer einen höchst sympathischen Eindruck gemacht, meint Rani. Er brachte andere zum Lachen und war zudem sehr gebildet. Er arbeitete damals als Lehrer an einem Polytechnikum in einer kleinen Stadt, wo sie nach der Hochzeit lebten. Im ersten Monat hätten sie sich gut verstanden, erzählt Rani. Manchmal habe er jedoch gefragt, „warum ich hier und dort herumgeschaut habe und nicht vor mich auf den Boden. Warum ich

nicht hinter ihm ginge, wie das für eine Ehefrau angemessen sei.“ Sie habe das zwar nicht verstanden, ihr Verhalten aber seinen Wünschen angepasst. Nachdem sie ihm freimütig von ihren Freunden und Freundinnen aus dem College erzählt habe, sei er wütend geworden, habe sie kritisiert und sogar Fotos aus ihrem Album gerissen. Sie meint: „Mir war nicht bewusst, dass mein Mann zweideutige Gedanken hatte, wenn ich von meinen Freunden erzählte. Ich wusste nichts vom Leben und war unschuldig und naiv in diese Ehe geschlittert.“

Ein Monat nach der Hochzeit war sie schon schwanger. Der Arzt verordnete Rani Bettruhe, deshalb kam ihre Mutter für drei Monate zu Besuch und besorgte den Haushalt. Rani erinnert sich, ihr Mann habe dann und wann erwähnt, er wolle eigentlich gar kein Kind. Nachdem ihre Mutter wieder abgereist war, habe er sie „gezwungen“ mit ihm ins Kino zu gehen. Sie musste viele Treppen steigen, worauf sie am nächsten Tag einen Abort hatte. Ihr Mann weigerte sich jedoch, sie zum Arzt zu bringen und sie hatte die ganze Nacht schreckliche Schmerzen. Endlich am Morgen brachte ihr Mann sie auf dem Motorrad ins Spital. Der Arzt schimpfte zuerst mit ihrem Mann, da er sie in einem solchen Zustand auf dem Motorrad transportiert hatte. Sie habe viel Blut verloren und sei beinahe gestorben, sagt Rani. Ihre Mutter kam abermals und pflegte und fütterte sie. „Durch diese Pflege wurde ich dick. Deswegen begann mein Mann laut über eine zweite Heirat nachzudenken. Ich sah, wie er eine Heiratsannonce aufgab.“ Nach einem Monat war sie bereits wieder schwanger und hatte einen erneuten Abort. Diesmal wurde sie von den Schwiegereltern gepflegt. Diese seien immer sehr nett zu ihr gewesen, fügt Rani an.

Nach dem zweiten Abort ging sie auf Wunsch ihres Mannes arbeiten. Sie unterrichtete an einer Schule. Dann wurde ihre Mutter krank. Ihr Mann erlaubte ihr jedoch nicht, sie zu besuchen. Sie hatten damals kein Telefon. Daher konnte sie nicht einmal mit ihrer Mutter sprechen. Sie habe deshalb viel geweint und entschuldigende Briefe geschrieben. Heute meint sie: „Wäre ich so mutig wie heute, wäre ich wohl einfach gegangen. Ich teilte mit niemandem meine Sorgen. Ich wollte auch meine Mutter nicht damit belasten. Und meine Schwiegereltern wollten natürlich nicht, dass unsere Probleme an die Öffentlichkeit kamen, wegen der Familienehre.“

Von Nachbarn erfuhr sie eines Tages, dass ihr Mann anderen Frauen nachstelle. Er fing auch an zu trinken und zu rauchen. Er verlor seine Arbeitsstelle und sie zogen zurück nach Madurai in die Nähe der Eltern von Rani.

Als ihr Mann weiterhin viel trank und wiederum eine Stelle verlor, weil er Frauen belästigte, vertraute sich Rani einer Arbeitskollegin an. Rani überlegte sich damals, ob sie zurück zu ihren Eltern gehen solle. Ihre Freundin meinte jedoch, sie solle bei ihrem Mann bleiben, fasten und für ihn beten. Sie solle ihrer Mutter nicht noch mehr Leid zufügen.

Sie blieb bei ihm und gebär ihren ersten Sohn. Drei Jahre später wurde sie wieder schwanger: „Als ich im siebten Monat schwanger war, nahm ich an der Feier des Todestages meines Onkels im Nachbarhaus teil, obwohl mir mein Mann dies verboten hatte. Als ich zurückkam, um für den Priester das grosse Messer zu holen, stand mein Mann in der Küche und hatte alle Töpfe und Lebensmittel am Boden zerschlagen. Er war so wütend, weil ich ohne seine Erlaubnis aus dem Haus gegangen war. Er stiess mich ein paar Tritte hinunter und ich fiel auf den Bauch. Ich konnte nicht mehr aufstehen. Meine Tante sah alles und die Leute brachten mich ins Spital. Das Kind blieb zum Glück am Leben, aber ich hatte starke Schmerzen. Ich wohnte dann für den Rest der Schwangerschaft im Haus meiner Mutter und ging nur in das andere Haus, um sein Essen zuzubereiten.“

Auch nach der Geburt blieb sie weiterhin im Haus ihrer Mutter. „Einen Monat nach der Geburt erzählte mir jemand, im Haus meines Mannes ginge Seltsames vor sich. Ich schaute selber nach und sah etwas Schreckliches. So etwas habe ich noch nie vorher gesehen!⁶³ Daraufhin ging ich nach Hause und wollte die Scheidung.“ Ihr Cousin rief zehn verwandte Männer zusammen, die sich mit Ranis Mann und dessen Eltern im Haus von Ranis Eltern trafen. „Alle überredeten mich, trotz allem bei meinem Mann zu bleiben, ich könne doch nicht alleine mit zwei Kindern leben. So unterzogen sie mich einer Gehirnwäsche.“

Doch auch nach der Rückkehr ins Haus ihres Mannes hielten die Probleme an. „Die ganze Zeit hindurch gab es Streit. Er bettelte ständig um Geld, um zu trinken. Er tat viele schlimme Dinge. Er stahl sogar die goldene Bauchkette des Babies! Damals war ich nicht so mutig. Ich weinte immer nur und fürchtete mich vor seinen nächsten Ausbrüchen. Mein älterer Sohn rannte nach der Schule immer zu meiner Mutter, dort schlief er ein und ich trug ihn dann hinüber in unser Haus.“

⁶³ Ich beharrte nicht darauf zu erfahren, was es war. Die Erinnerung daran schien ihr sehr nahe zu gehen und ich hatte den Eindruck, als würden ihr die Worte fehlen zu beschreiben, was sie damals sah.

Weil ihr Mann kein Geld mehr nach Hause brachte, fing Rani durch Ermutigungen seitens ihrer Nachbarn an, heimlich für eine Versicherungsgesellschaft zu arbeiten. Eines Tages hatte sie genug von den täglichen Streitereien: „Als er mir den *Tāli* vom Hals reißen und Zigaretten auf den Kindern ausdrücken wollte, flüchtete ich zu meiner Mutter.“

Seit damals wohnt sie bei ihren Eltern. Irgendwann habe ihr Mann das Haus verkauft und sei in eine andere Stadt gezogen. „Letztes Jahr stand er eines Nachts vor der Tür und verunglimpfte mich lautstark. Die Nachbarn riefen die Polizei. Viele meiner Freunde hatten mir schon zuvor geraten, mich bei der Polizei zu melden. Aber ich wollte nicht. Ich kann nicht alleine als Frau zur Polizei gehen. Ich habe keine Brüder. Niemand würde mich bis zum Schluss begleiten. Alle meine Freunde und Verwandte würden mich wohl beraten und ein gewisses Stück begleiten. Aber alle haben eigene Familien und können nicht mit mir zur Polizei und zum Gericht kommen.“

Nach meiner Frage, ob sie nie die Dienste eines *Jōciyar* (Astrologen) in Anspruch genommen habe, erzählt sie laut seufzend über all die Massnahmen, die sie und ihre Familie zur Verbesserung der Ehesituation getroffen hatten:

„Noch vor der Geburt des zweiten Sohnes, fand der *Jōciyar* von Tiruchandur den *Tālitōcam*⁶⁴ im Horoskop meines Mannes. Daraufhin warfen wir den *Tāli* in den *Kuṇṭi*⁶⁵ und mein Mann musste mir einen neuen *Tāli* umbinden.“ Wieder ein paar Jahre später sei ein alter Priester in ihr Haus gekommen, habe ihr den *Tāli* abgenommen und ihn um ein Bild von Ganesh gehängt. Eine Zeitlang habe sie nur ein Stück Gelbwurz⁶⁶ an der Kette getragen. „Mein Mann meinte nur: ‚Du kannst noch so oft einen neuen *Tāli* binden lassen. Ich bin so wie ich bin.‘“

Nach der Geburt des zweiten Sohnes, lernte sie durch eine Freundin eine „Puja-Lady“ kennen, die zur Verbesserung ihrer Ehe verschiedene Rituale durchführte. Ein anderer Astrologe riet ihr zu Tempelbesuchen. Daraufhin sei sie an elf aufeinander folgenden Freitagen zum *Maṭappuram*-Kalitempel, in einundzwanzig aufeinander folgenden Wochen zum zwei

⁶⁴ Ein astrologisch schlechtes Omen

⁶⁵ Kollektentopf

⁶⁶ Frisch verheiratete und ärmere Unterschicht-Frauen, die sich keinen goldenen *Tāli* leisten können, tragen das Symbol der Ehe in dieser Form.

Stunden entfernten Bhairava-Tempel und sechzehn Tage nacheinander zum Meenakshi-Tempel gegangen, habe Öllampen angezündet und gebetet. Dies habe alles viel gekostet aber wenig genutzt. Heute glaube sie nur noch an das unveränderbare Schicksal (*Vīti*).

Viele hätten ihr empfohlen, sich endgültig von ihrem Mann zu trennen und wieder zu heiraten. Aber sie habe kein Interesse: „Eine Scheidung ist nicht gut. Weil ich mehr verdiene als er, müsste ich ihm vielleicht sogar Unterhalt zahlen. Das hat mir ein Anwalt vor zwei Jahren gesagt. Neulich erzählte mein jüngerer Sohn von seinem Freund, dessen Mutter geschieden ist und nun wieder heiratet: Die Kinder müssen deswegen ins Internat. Ich würde keine Entscheidung treffen, die meinen Kindern oder meiner Mutter schaden könnte. Ich kann mich auch nicht scheiden lassen wegen meiner Arbeit. Ich arbeite in der Öffentlichkeit. Ich besuche die Leute zu Hause. Ich weiss, ich könnte bei sozialen Organisationen um Hilfe bitten. Ich habe sogar schon mal eine Nachbarin dorthin gebracht. Aber bei Gericht publizieren sie häufig Fälle. Dies kann meinen Ruf ruinieren.“ Auch eine zweite Heirat möchte sie nicht. Was, wenn der zweite Ehemann sich wieder ähnlich schlecht verhält? Sie wolle sich nur um ihre Söhne kümmern. „In ein paar Jahren ist mein Sohn Ingenieur und dann gehe ich nicht mehr arbeiten und er sorgt für mich.“ Gott werde ihr dabei helfen. Ihr Vater habe sie einmal beiseite genommen, als sich niemand sonst im Haus befand und habe ihr geraten, nicht mehr zu heiraten: „Sei mutig!“ habe er gesagt und sie habe es ihm versprochen.

Für sie sei wichtig, durch Jesus einen „Beschützer“ gefunden zu haben. Ihre Lieblingsfernsehsender sind der amerikanische „God TV“ und „Blessing Channel“. Sie finde dort Unterstützung und Lösungen für ihre Probleme. Sie mache da keinen Unterschied, obwohl sie Hindu sei. Hingegen ihrer Mutter gefiele dieses Gerede von Jesus gar nicht. „Ich habe durch Jesus inneren Frieden gefunden. Ich habe keine Rachegefühle gegenüber meinem Mann. Ich denke selten an ihn. Mein Herz ist voller Liebe zu Jesus. Wenn Gott es schafft, meinen Mann zu ändern, gehe ich auch zu ihm zurück. Ich lese viel in der Bibel, daraus schöpfe ich Kraft und Zuversicht.“

Einmal nimmt mich Rani mit zu einer ihrer Gebetsgruppen. Eine Gruppe von Frauen trifft sich wöchentlich zu einem halbstündigen Gebet im Haus einer alten Christin in einem Mittelschichtsquartier. Als wir in den Raum treten, sitzen die Frauen alle schon im Kreis. Viele halten die Augen geschlossen und beten innig. Rani setzt sich in den Kreis und versinkt augenblicklich in Kontemplation. Die Vorbeterin betet zuerst langsam und dann immer

schneller und lauter. Die Frauen klatschen rhythmisch in die Hände, wippen mit dem Oberkörper, weinen oder erstarren. Sie schluchzen und rufen Worte des Dankes und den Namen von Jesus.



Konsultation einer Wahrsagerin im *Pattirakāliyamman*-Tempel in *Maṭappuram*

5. „Innerer Frieden“: Religiöse Bewältigungsstrategien

„This depends on her background, whether she is a religious person or not. These are coping mechanisms. Some women will go to the temple. They will do special prayer. They will spend so much time in the temple. Each woman has her strategy. One will go to the astrologer who reads the palm. If she is a Christian, she will go and talk to the priest. In Hindu religion she will not talk to the Hindu priest, but she will do Pujas and make special offerings. These women will not go to a professional counselor, but somehow it will heal them. That is religious healing.“ (Menschenrechtsaktivistin)

Viele meiner Gesprächspartnerinnen erzählten von Zeiten völliger Verzweiflung. Trotz dem grossen Leidensdruck zögerten dennoch alle befragten Frauen, sich jemandem anzuvertrauen und für ihre Familienprobleme externe Unterstützung bei NachbarInnen, FreundInnen oder professionellen BeraterInnen zu suchen (vgl. Dhavar 1999: 225). Meine Gesprächspartnerinnen begründeten dies mit der Furcht vor Kritik an ihrem Verhalten oder Furcht vor Gerüchten und dadurch der Gefährdung ihres Ansehens und demjenigen ihrer Familie. Zudem wollten die Frauen nicht „bemitleidet“ (*Pāvam*) werden. Denn Mitleid, so wurde mir erklärt, wirke auf eine Weise stigmatisierend, die als Verlust von „Würde“ oder „Respekt“ (*Matippu*) wahrgenommen werde. Aus Respekt würden sich denn auch viele Freunde mit ihrer Anteilnahme zurückhalten.

Frauen aus der Mittelschicht zögerten aus Statusgründen eher, sich jemandem anzuvertrauen als Frauen aus der Unterschicht. Letztere tauschten sich leichter mit Freundinnen und Nachbarinnen über ihre Eheprobleme aus, da Streitigkeiten zwischen einem Ehepaar durch das enge Zusammenleben in den Slums sowieso meist alle Nachbarn mitbekamen. Laut einer Psychologin, die ich in ihrer Praxis in Madurai besuchte, sei die Konsultation eines Psychologen oder das Aufsuchen einer psychiatrischen Klinik ausser bei der westlich orientierten Oberschicht nicht Teil des Problemlösungsrepertoires von Frauen mit familiären Problemen. So suchte denn auch keine meiner Gesprächspartnerinnen psychologische Hilfe.

Wie die eingangs zitierte Menschenrechtsaktivistin beschreibt, ist für viele Frauen bei Familienproblemen die Hinwendung zu religiösen Ritualen naheliegender als psychologische Beratung anzufordern. Meine Gesprächspartnerinnen erzählten von häufigen

Tempelbesuchen, intensiven Gebeten, Meditation und der Konsultation von RitualspezialistInnen, um die Situation in ihrer Ehe zu verbessern, ihr „schweres Herz“ (*maṇacu bāram*) zu erleichtern und „inneren Frieden“ (*maṇam amaiti*) zu finden.

Im Kontext von Macht und Unterdrückung wurden in religionsanthropologischen Studien rituelle Handlungen, insbesondere Formen von Gottes- oder Geisterbesessenheit marginalisierter oder unterdrückter Individuen oft als eine Form von Protest interpretiert.⁶⁷ Rituale bieten demnach eine Alternative, wenn Artikulationsmöglichkeiten in anderen Bereichen, wie etwa der Familie oder politischen Arenen, verweigert werden. Inwiefern sich diese Theorie auch auf das Beten, Meditieren und der Konsultation von RitualspezialistInnen meiner Gesprächspartnerinnen anwenden lässt, ist das Thema des vorliegenden Kapitels. Dabei geht es nicht darum, religiöse Handlungen allgemein auf einen instrumentellen Zweck zu reduzieren. Sondern die Analyse bezieht sich kontextbezogen auf diejenigen rituellen Handlungen, welche von den Frauen selbst explizit als Bewältigungsstrategien von Familienproblemen genannt wurden. Sind die von den befragten Frauen im Zusammenhang mit grossem Leidensdruck erwähnten religiösen Handlungen als Protestform gegen ihre Unterordnung im Familienalltag zu verstehen? Oder sind solche religiöse Handlungen von Frauen bei Ehekonflikten bloss Teil der von ihr erwarteten Anpassungsleistungen innerhalb der Ehe?

Bevor ich auf diese Fragen eingehe und mein Material theoretisch verorte, folgt eine Beschreibung des Angebots an religiösen „Dienstleistungen“ in Madurai, das bei Familienproblemen in Anspruch genommen werden kann.

Das religiöse Angebot in Madurai

„Die Wahrsagerin Rajathi hält jeweils Dienstag und Freitag morgens ihre Konsultationen in einem winzigen Haus auf einer kleinen Anhöhe innerhalb des *Pāṇṭi*-Tempelareals. Gerade berichten zwei Schwestern und ein Bruder von ihren ‚Buisnessproblems‘, ihrer Kinderlosigkeit und von ‚schwarzer Magie‘ seitens anderer Familienmitglieder. Eine Frau schaut herein und bringt eine Kopie ihres Horoskops. Eine andere Frau erzählt weinend, ihr

⁶⁷ Carstairs und Kapur 1976, Dumont 1986, Freed and Freed 1993, Fuller 1992: 231, Kakar 1984, Kapadia 1996: 439, Karlekar 2003: 1128, Lewis 1971, Moore 1993 und 1998, Obeyeskere 1981, Ong 1987, Ram 1991, Trawick 2003: 1162.

Mann sei von einem Geist besessen und wohne deshalb nicht mehr bei ihr. Eine weitere Frau klagt unter Tränen ihre tyrannisierende Nachbarin an. Eine dritte Frau berichtet besorgt von ihrem Sohn, der von seiner schwangeren Frau davongelaufen ist. Niemand weiss, wo er sich aufhält. Rajathi hört jeweils zu, wirft Muscheln, zählt die Anzahl der Muscheln, die nach oben schauen und erklärt, was dies bedeutet. Plötzlich ändert sie abrupt ihr Verhalten und wird zum Medium des mächtigen Gottes *Pāṇṭi*: Sie zieht an der Zigarre, die neben ihr auf dem kleinen Altar liegt und sie spricht mit rauer männlicher Stimme. Sie weist die Frauen an zu beten, *Pāṇṭi* Milch zu opfern und wiederzukommen. Sie gibt den Frauen etwas heilige Asche von ihrem Altar mit.“ (Feldnotizen)

Religion und die damit verbundenen rituellen Handlungen gehören in den meisten tamilischen Familien zum selbstverständlichen Alltag. Meist führen die Frauen die täglichen Rituale (Puja) vor dem Hausaltar durch. Der Besuch des Tempels am Freitagabend ist ein Familienanlass. In den meisten Haushalten hängt ein Kalender mit der Lieblingsgottheit und allen wichtigen Daten von religiösen Festen und den täglichen astrologisch „guten“ und „schlechten“ Zeiten. Das Erstellen und Vergleichen von Geburtshoroskopen bei Heiratsverhandlungen ist grundlegend für den Entscheid, ob die potentiellen Partner zusammen passen oder nicht.

RitualspezialistInnen, insbesondere AstrologInnen (*Jōciyar*), werden in allen Lebenslagen konsultiert um herauszufinden, ob Familienprobleme durch eine schlechte Sternenkongstellat[i]on zum Zeitpunkt der Heirat, unpassende Geburtshoroskope, den „bösen Blick“ (*Tiruṣṭi*) oder „schwarze Magie“ (*Ceyvinai*) begünstigt werden (Dwyer 2003: 29, Vögeli 2005: 16). Dementsprechend werden von den RitualspezialistInnen Massnahmen empfohlen, wie etwa im Falle von Rani, die einen neuen *Tāli* umbinden musste, um der Ehe zu einem astrologisch „guten“ Zeitpunkt eine neue Chance zu geben (vgl. Vögeli 2005: 31).

Neben der Astrologie wird in Madurai bestimmten Gottheiten besonders viel Macht zur Lösung von Familienproblemen zugeschrieben. Dabei handelt es sich meist nicht um panhinduistische Gottheiten wie Shiva oder Vishnu, sondern um lokale Gottheiten, wie beispielsweise *Māriyammā* oder der eingangs erwähnte *Pāṇṭi*. Diesen meist unverheirateten Göttinnen und dämonischen Götter wird eine ambivalente „gefährliche“, aber dafür umso wirkungsvollere Kraft zugeschrieben. So wird *Pāṇṭi* sowohl als „Dämon“ (*Muṇi*) als auch als Gott bezeichnet. In seinem dämonischen Aspekt verhindert er Schwangerschaften. Als Gott

verehrt dagegen schenkt er den Frauen Kinder.⁶⁸ Diese lokalen Gottheiten vermögen das Alltagsleben der Menschen besonders zu beeinflussen. In ihren Tempeln zünden die Gläubigen Öllampen an und lösen Gelübde ein, indem sie auf dem Boden liegend um den Tempel rollen, ihre Haare abschneiden, oder ein Huhn oder ein Schaf schlachten lassen.

Ähnlich wie in den geschilderten Beobachtungen beim *Pāṇṭi*-Tempel dienen bei vielen solchen Tempeln Frauen oder Männer einem Gott als Medium. In einem Zustand von „Gott-Besessenheit“ (*Camiyāṭi*) beantworten sie den BittstellerInnen ihre Fragen. AstrologInnen und WahrsagerInnen bieten dort zusätzlich ihre Dienste an. Sie erstellen Horoskope, lesen die Hand, betreiben Nummerologie oder „schwarze Magie“, werfen Muscheln oder befragen Papageien, um die Zukunft vorauszusagen. In Madurai sind auch die Grabstätten muslimischer Heiliger (Dargah) für solche Dienste beliebt.⁶⁹ Dort bieten Spezialisten ihre Dienste an, die den „bösen Blick“ abwenden können.

Die religiösen Angebote werden meist entsprechend der Kasten- und Schichtzugehörigkeit unterschiedlich genutzt. Hochkastige Frauen sind Vegetarierinnen, und gehören damit in der religiösen Hierarchie zu den „reineren“ Kasten. Sie bevorzugen eher panhinduistische Tempel von Shiva, Vishnu oder Ganesh. Tempel von lokalen nicht-vegetarischen Gottheiten wie *Pāṇṭi* oder *Mariamamma* werden eher von Angehörigen niedriger oder mittlerer Kasten besucht. Die Dienste der Ritualspezialisten im Dargah werden nach Aussagen der dort arbeitenden Ritualspezialisten weniger von der städtischen als vorwiegend von der ländlichen Bevölkerung – sowohl Muslimen wie auch Hindus – in Anspruch genommen. Die urbane Mittelschicht wendet sich an „professionelle“ Astrologen, die sich von den WahrsagerInnen in den religiösen Stätten distanzieren. Sie erstellen die Horoskope am Computer, sind in Verbänden organisiert und erheben auf ihren Beruf den Anspruch der Wissenschaftlichkeit.

⁶⁸ In Madurai tragen viele Frauen und Männer den Namen von *Pāṇṭi*, als Dank dafür, dass deren Mütter durch die Gebete zu ihm schwanger wurden.

⁶⁹ Dargahs in Madurai ersetzen in vielen Fällen psychiatrische Institutionen. Familien bringen ihre kranken Angehörigen hierher. Dort bleiben sie längere Zeit, werden verköstigt und hoffen durch die Nähe des Heiligen auf Heilung.

Besessenheit: Widerstand oder Anpassung?

Von *Pāṇṭi* wird gesagt, er gehe mit Frauen eine „Liebesbeziehung“ ein, die ein (sexuelles) Verhältnis mit dem Ehemann verhindert. Diese Beziehung äussert sich in Besessenheit. Da sich dieser Gott also offenbar in die Beziehung von Ehepaaren einmischt, befragte ich bei einem unserer Besuche im *Pāṇṭi*-Tempel einige Frauen zu ihrem Verhältnis zu *Pāṇṭi*: Eine Frau wurde nach zwei Jahren von ihrem Mann geschieden. *Pāṇṭi* habe ihr nicht erlaubt, mit ihrem Mann zu schlafen, sagte sie. Eine andere Frau erzählte, sie bekomme wegen ihrer Beziehung zu *Pāṇṭi* keine Kinder, daher habe ihr Mann eine zweite Frau genommen. Sie würden nun zu dritt leben und gemeinsam zu den Kindern der zweiten Frau schauen. Eine Mutter erzählte, ihre erwachsene Tochter könne wegen ihrem Verhältnis mit *Pāṇṭi* nicht mit ihrem Mann zusammen leben. Auch sie selbst sei manchmal von *Pāṇṭi* besessen. Sie sagte, diese Besessenheit sei ein Geschenk. Sie und ihre Tochter seien auserwählt von *Pāṇṭi*, daher akzeptiere sie das Verhältnis ihrer Tochter zu *Pāṇṭi*. Auch andere Frauen betonten in ihren Ausführungen, dass sie ihre Beziehung mit *Pāṇṭi* als ein Privileg empfinden und von ihrem sozialen Umfeld deswegen auch respektiert würden.

Dumont (1986: 450) interpretierte den *Pāṇṭi*-Kult als Versuch von Frauen, sich ihrem Ehepartner zu entziehen, indem sie eine „Liebesbeziehung“ mit dieser Gottheit eingehen. Damit folgte er Lewis (1971), der erstmals Besessenheit im afrikanischen Kontext als Widerstand gegen unterdrückende Strukturen deutete. Er fand damit auch bei IndieforscherInnen grossen Zuspruch. Besessenheit wurde in vielen Studien als Protestform gegen eine patriarchale oder hinduistische Hegemonie interpretiert.⁷⁰ So beschrieb Kakar (1984: 70) die Geisterbesessenheit von jungen indischen Frauen als: „[...] eine krampfartige Entladung von aufgestaute Aggressionen. [...] eine Auflehnung gegen die beengenden Normen und Sitten einer konservativen Hindugesellschaft [...]“⁷¹

Moore (1993 und 1998) lehnte ihre Interpretation an Kakar und Lewis an. Sie deutete Besessenheit und die Konsultation von Ritualspezialisten der Meo Frauen in Rajasthan als

⁷⁰ Carstairs und Kapur 1976, Freed and Freed 1993, Fuller 1992: 231, Kakar 1984, Kapadia 1996: 439, Karlekar 2003: 1128, Moore 1993 und 1998, Obeyesekere 1981, Ram 1991, Trawick 2003: 1162.

⁷¹ Religiöse Handlungen, insbesondere Besessenheit, werden aus psychologischer Sicht oft als Ausdruck einer dissoziativen Störung, einer multiplen Persönlichkeitsstörung oder insbesondere in Folge von häuslicher Gewalt als PTSD Syndrom („post-traumatic stress disorder“) diagnostiziert (Dhavar 1999: 122–123, Karlekar 2003: 1128).

eine Form von Protest gegen die männerdominierten Dorfräte. Den Frauen sei der Zugang zu den Dorfräten verwehrt und sie würden daher andere Artikulationsmöglichkeiten in Betracht ziehen, um ihre sozialen Konflikte auszudrücken. Sie beobachtete, dass viele junge verheiratete Frauen unter Geister-Besessenheit litten und zum Exorzieren zu einem weit entfernten Heiler reisen mussten. Diese Reise zum Heiler eröffnete den Frauen die Möglichkeit, einige Tage ihren anstrengenden Alltag, in dem sie oft überarbeitet waren und allgemein unter grossen Druck standen, hinter sich zu lassen (1993: 538, 1998: 162/170).⁷²

Nabokov (1997 und 2000) untersuchte Geisterbesessenheit von jungen Frauen in Tamil Nadu. Ähnlich wie Moore beschrieb sie den Besessenheits-Kult als eine Möglichkeit für die Frauen, ihre sozialen Konflikte, wie Gefühle von Einsamkeit, Verlassenheit und ehelicher Enttäuschung auszudrücken (1997: 311). Nabokov betonte jedoch den zeitlich beschränkten Charakter solcher Strategien, aus dem Alltag auszubrechen. Nabokov beobachtete, wie die Frauen unter dem Exorzismus gezwungen wurden, zuzugeben, dass der Geist ihr „abnormes Verhalten“ verursacht habe. Ihre nicht der Norm entsprechenden Verhaltensweisen unter der Besessenheit wurden demnach dem Geist zugeschrieben. Dies ermöglichte nach der erfolgreichen Austreibung des Geistes die Reintegration der jungen Frauen in die bestehende Gemeinschaft. Von den Frauen wurde denn auch erwartet, sich nach dem Exorzismus wieder entsprechend einer „guten Ehefrau“ zu verhalten. Anders als bei Dumonts Interpretation der *Pāṇṭi*-Besessenheit kam Nabokov daher zum Schluss, dass der von ihr studierte Besessenheitskult weniger als Ausweg aus einer unglücklichen Ehe, sondern als Bewältigungsstrategie betrachtet werden muss, die unterdrückende Strukturen nicht herausfordert (Nabokov 1997: 312).

Gesellschaftlich akzeptierter temporärer Ausbruch

Die Frauen aus meinen Fallstudien nahmen laut ihren Erzählungen nicht an Besessenheitskulten teil. Allgemein sind Besessenheitskulte eher bei der niedrigkastigen Landbevölkerung verbreitet. Sie werden mit Unkontrolliertheit und niedrigem Status

⁷² Moore lehnte sich in ihrer Interpretation auch an Ong (1987) an, die Besessenheit von malaysischen Fabrikarbeiterinnen als Widerstand gegen ihre Unterdrückung und Ausbeutung im Arbeitsalltag deutete. Denn die Besessenheit ermöglichte den Fabrikarbeiterinnen ein paar Tage von ihrer anstrengenden Arbeit frei zu bekommen (Moore 1998: 168–169).

assoziiert (Desjarlais und Wilce 2003: 1199). Besessenheitskulte passen daher nicht zum Weltbild urbaner Frauen, welche die Zugehörigkeit zu einer Mittelschicht anstreben. Wie das Beispiel von Ranis Gebetsgruppe zeigte, finden rituelle Handlungen eher im privaten Raum statt.

Die Theorie der Besessenheit als temporärer Ausbruch aus unterdrückenden Strukturen kann dennoch auf die religiösen Bewältigungsstrategien meiner Gesprächspartnerinnen angewendet werden: Wie eingangs erwähnt, betrachteten die befragten Frauen intensives Beten oder Meditieren sowie die Konsultation von Ritualspezialisten oder den Besuch eines Tempels als einen Weg, bei grossem Leidensdruck ihre „Gefühle auszudrücken“, „ihr Herz zu erleichtern“ oder „inneren Frieden“ zu erlangen. Ähnlich wie bei Nabokovs und Moores Ausführungen bieten demnach solche religiöse Handlungen den Frauen eine zeitlich beschränkte Möglichkeit, dem schwierigen Alltag zu entkommen. Die Frauen können dadurch Kraft schöpfen, um weiterhin in einer schwierigen familiären Situation weiterzuleben und sich in manchen Situationen aus sehr verzweifelten oder gar lebensbedrohlichen Situationen zu retten (vgl. Kapadia 1996: 439).

Ähnlich wie bei Nabokovs Analyse der Geisterbesessenheit junger Frauen, bieten solche religiöse Handlungen zwar einen Weg, vorübergehend aus dem Alltag auszubrechen, verändern die bestehenden Machtstrukturen jedoch kaum. Denn Beten, intensive Devotion und die Konsultation von Astrologen sind nicht offensichtlich gegen die familiären Machtstrukturen gerichtet. Sie gehören zum Handlungsrepertoire einer „guten Ehefrau“, die zum Wohlergehen der Familie wesentlich beitragen: Bei Eheproblemen wird von ihr erwartet, bestimmte Rituale durchzuführen, damit sich die Ehesituation verbessert (Egnor 1980: 45–46). Rituelle Handlungen bieten den Frauen den Vorteil, dass sie keine detaillierten Darlegungen ihrer Eheprobleme verlangen, sondern mit einigen wenigen Codes auskommen, wie „Geisterbesessenheit“, „schlechtes Horoskop“, der „böse Blick“ oder die „Stärkung des *Tālis*“. So rücken keine Familienprobleme in die Öffentlichkeit und das Ansehen der Familie bleibt bewahrt. Religiöse Handlungen zur Bewältigung von Eheproblemen werden damit zu einer gesellschaftlich akzeptierten Verhaltensweise.

Religiöse Handlungen zur Bewältigung von Eheproblemen zeigen auf, wie vielschichtig die Handlungsweisen der Frauen gedeutet werden können. Wie in der Einleitung erwähnt, bezeichnet MacLeod (1992: 554) solche Handlungen als „angepassten Widerstand“

(„accommodating resistance“): So ist der Besuch eines Tempels sowohl ein temporärer Ausbruch aus dem unerträglichen Ehealltag, gleichzeitig aber auch ein von ihr als „gute Ehefrau“ erwarteter Beitrag zum Wohlbefinden ihrer Familie. Somit akzeptieren und protestieren die Frauen gleichzeitig gegen die unterdrückenden Strukturen in ihrer Ehe.

Zusammenfassung: Protest und Anpassung

Die Kraft, eine Konflikt geladene und oft von Gewalt dominierte Ehe auszuhalten, fanden meine Gesprächspartnerinnen in fast allen Fällen in religiösen Ritualen. Sie führten Rituale in Tempeln durch, nahmen an intensiven Gebetsstunden und Meditationen im privaten Raum teil und konsultierten AstrologInnen. Solche religiöse Handlungen eröffnen den Frauen in Ehekrisen temporäre Auswege aus Gewalt und Demütigung, ohne den Erwartungen ihrer Familie zu widersprechen und ohne eine öffentliche Konfrontation mit dem Ehemann und seiner Familie zu riskieren. Somit werden die von den befragten Frauen genannten religiösen Handlungen zur Bewältigung von Eheproblemen zu einer angepassten Form des Protests.

Postscript: Vermutungen zur hohen Suizidrate

Auffallend viele der befragten Frauen unternahmen während ihrer Eheprobleme einen Suizidversuch. Die allermeisten schilderten mir Situationen, in denen sie zumindest an Suizid dachten (vgl. Aura 2008: 99–100). Eine Studie hat unlängst herausgefunden, dass die Suizidrate in Tamil Nadu sehr hoch ist (Aaron 2004). Die durchschnittliche Suizidrate weltweit liegt bei 14.5 pro 100'000 EinwohnerInnen. In Tamil Nadu liegt die Rate bei 58 für Männer und 148 für Frauen. Weltweit ist die Rate für Männer drei Mal höher als die für Frauen. In Tamil Nadu ist es genau umgekehrt.⁷³ Die ForscherInnen der Suizidstudie begründen diese hohe Rate unter Frauen insbesondere mit dem raschen gesellschaftlichen Wandel, der vermehrt zu Generationen- und Geschlechterkonflikten führe (Aaron 2004).

⁷³ Diese Zahlen decken sich mit Studien aufgetrennt nach Geschlecht, die zeigen, dass verheiratete, verwitwete oder getrennt lebende Frauen drei Mal häufiger an psychischen Krankheiten leiden als Männer (Dhavar 1999: Tabelle 2.1.). Lüthi stellte fest, dass Ehekonflikte der häufigste Grund für Suizid von tamilischen Frauen in der Schweiz waren (Lüthi 2004: 36–37).

Folgt man Durkheim entsteht Suizid, wenn individuelle und gesellschaftliche Normen und Werte nicht mehr übereinstimmen. In einem solchen Zustand kann Suizid ein Versuch sein, sich dem Druck der Gesellschaft zu widersetzen oder ihm zu entfliehen. Die gesellschaftlichen Erwartungen an eine „gute Ehefrau“, sich jeglichen Situationen „anzupassen“, verbunden mit der Furcht vor sozialem Ausschluss bei einer Trennung, könnten demnach meine Gesprächspartnerinnen in Situationen manövriert haben, in denen sie keinen Ausweg mehr sahen und einen Suizid in Betracht zogen.⁷⁴

Spencer (1990) stellte in seiner Untersuchung zu Gewalt in Sri Lanka fest, dass häufig aus eher „nichtigen Gründen“⁷⁵ besonders qualvolle Arten von Suizid gewählt wurden. Viele würden sich relativ schnell dafür entscheiden, Gift zu trinken, sich zu erhängen oder sich mit Kerosin zu übergießen und anzuzünden. Spencer betrachtete solch spektakuläre öffentliche Suizide und Suizidversuche als moralisch gegen die anderen gerichtet. Suizid sei gegen sich selbst gerichtete Gewalt, die den Nahestehenden, die man liebt, ehrt oder denen man gehorcht Schaden zufügen soll (Spencer 1990: 613). So interpretiert kann Suizid oder Suizidversuch von Frauen in Ehekonflikten das Ziel haben, „[...] in den anderen eine Transformation auszulösen, zum Beispiel Reue, Angst, Verzweiflung, Verlust des Gesichts“, wie es der Soziologe Feldmann (2004: 214–216) umschrieb.⁷⁶

Wie Spencer in Sri Lanka, erfuhr ich auch in Madurai von vielen Suizidfällen, bei denen Menschen bei objektiv gesehen kleineren Problemen drastische Suizidversuche in Betracht zogen. Ich vermute, dass die aus der Sicht von Aussenstehenden relativ rasch empfundene Ausweglosigkeit durch den Mangel an kommunikativen Formen der Konfliktaustragung begünstigt wird. Probleme werden eher verdrängt und tabuisiert als thematisiert (vgl. Vögeli 2005: 58). Bei Konflikten unter Erwachsenen ist es üblich, den Konflikt nicht anzusprechen, sondern ihm auszuweichen und nicht mehr miteinander zu sprechen (vgl. Münster 2007: 64). Vögeli (2005: 58) Gewährspersonen aus der tamilischen Diaspora in der Schweiz

⁷⁴ vgl. Dhavar 1999: 229, Mines 1994: 178.

⁷⁵ „[...] apparently minor domestic disagreement“ (Spencer 1990: 613).

⁷⁶ In Tamil Nadu bringt Suizid Scham und Schande über die Hinterbliebenen und schadet dem Familienruf nachhaltig. Zudem ist der Glaube weitverbreitet, dass durch Suizid Verstorbene als Geister zurückkehren und Einfluss nehmen auf das Leben der Hinterbliebenen, etwa durch Besessenheit. Durch gottesgleiche Verehrung können die Geister besänftigt werden. In einer solchen Vorstellung werden die Hierarchien nach dem Tod gleichsam umgekehrt: Eine Frau, die durch Suizid stirbt, kann in Form eines Geistes nach ihrem Tod Macht über die Familie ausüben, unter der sie zeitlebens gelitten hat (Peyer 2004: 54ff.).

begründeten diese mangelnde „Streitkultur“ mit den traditionellen Familienstrukturen: In Grossfamilien hätten früher die älteren Respektspersonen bei Ehekonflikten eine Mediationsrolle übernommen, deren Ratschlägen sich die Ehepartner unterordneten. Durch die vermehrten Nuklearfamilien fehlten nun solche Mediationspersonen im selben Haushalt, ohne dass sich die Kommunikationskultur angepasst hätte.

Suizidversuche waren denn auch unter meinen Gesprächspartnerinnen häufiger bei Frauen, die von ihren Familien isoliert lebten und keinen Zugang zur elterlicher Solidarität hatten, weil sie sich mit ihren Eltern zerstritten hatten oder weit entfernt in einer anderen Stadt mit ihrem Ehemann alleine lebten. Die Wichtigkeit des Rückhalts der Familie bei Ehekonflikten steht im Zentrum der beiden folgenden Kapitel.

D. Anthea

„Da ich vor der Heirat die ganzen Details nicht kannte, fürchtete ich schwanger zu werden und bestand darauf ihn zu heiraten.“



Anthea ist dreiundzwanzig Jahre alt. Sie hat eine sechsjährige Tochter und einen dreijährigen Sohn. Mit siebzehn Jahren heiratete sie einen dreissigjährigen Busfahrer von einer sogenannten „unberührbaren“ Kaste (*Pallar*). Sie selbst gehört der Kaste der Naidu an, die in der lokalen Hierarchie eine mittlere Position einnimmt. Im Unterschied zu ihrem Hindu Ehemann ist sie Christin. Ich lerne Anthea durch eine Menschenrechtsorganisation kennen, an die sie sich aufgrund ihrer Probleme mit ihrem Ehemann gewendet hat. Für unsere Gespräche treffe ich sie gemeinsam mit meiner Assistentin jeweils im Haus ihrer Mutter, die mit Antheas noch unverheirateten Geschwistern in einem kleinen, heruntergekommen wirkenden Haus am Stadtrand von Madurai lebt. Antheas Schwester ist bereits zweiunddreissig Jahre alt und arbeitet als Ernährungsberaterin. Ihr Bruder ist Mitte zwanzig und studiert in einem angesehenen College in Madurai Sozialarbeit. Antheas Vater arbeitet als Lastwagenfahrer in einem grossen Hafen im benachbarten Bundesstaat Andhra Pradesh und kommt nur alle drei Monate nach Hause. Antheas Mutter ist sehr gottesfürchtig und betet bei unseren Besuchen oft. Jedesmal dankt sie Gott für unseren Besuch: „Seit sechs Jahren tritt niemand mehr in unser Haus ein wegen Antheas Heirat. Wir werden zu keinem Fest eingeladen und niemand kommt zu unseren Festen. Gibt es eine grössere Sorge als das? Wir leben getrennt von der Gesellschaft. Gott muss euch geschickt haben!“

Anthea lernte ihren Mann beim Busfahren kennen. Sie musste damals, als sie die Abschlussprüfungen der 12. Klasse nicht bestanden hatte, täglich zur Nachhilfestunde fahren, um die Prüfungen nachzuholen. „Ich musste jeden Tag mit dem überfüllten Bus fahren. Ich stand immer nahe beim Fahrer, weil ich eine grosse Tasche dabei hatte und dort mehr Platz war. Der Fahrer schaute mich oft an, aber ich kümmerte mich nicht darum. Jeweils am Donnerstag hatte ich keinen Unterricht. Auch dieser Fahrer hatte an diesem Tag frei. Er bildete sich ein, ich würde jeweils an diesem Tag den Bus nicht nehmen, weil auch er nicht dort war.“ Eines Tages habe ihr dieser Fahrer einen Brief übergeben. Sie wollte den Brief eigentlich nicht annehmen. Der Fahrer und der begleitende Kontrolleur hätten ihr jedoch gedroht, sie nicht in den Bus einsteigen zu lassen, falls sie sich weigere, den Brief

anzunehmen. Sie zeigte den Brief ihrer Mutter. Im Brief stand: „Ich mag dich sehr und auch deine Familie. Wann kann ich in dein Haus auf ‚Brautschau‘⁷⁷ kommen? Ich will nur dich heiraten und niemanden sonst.“ Anthea und ihre Mutter vernichteten den Brief sogleich. Am nächsten Morgen begleitete ihre Mutter sie auf der Busfahrt. Anthea erzählt: „Der Bus war sehr voll. Der Fahrer schnitt ein Kabel durch und tat so, als ob der Bus kaputt gegangen wäre und schickte alle Passagiere weg. Dann ging er mit uns zur nächsten Bushaltestelle. Meine Mutter (*Amma*) sagte zu ihm: ‚Unsere Familie ist nicht so!‘ Aber er hörte gar nicht zu, sondern lauschte nur den lauten Gesängen im nahe liegenden *Murukan*-Tempel und lachte. Er bestellte Tee für alle. *Amma* weinte und sagte: ‚Dieses Benehmen will ich nicht. Wir haben noch eine ältere Tochter und mein Mann arbeitet hart. Also bitte lass Anthea in Ruhe!‘“

Der Busfahrer habe sich jedoch nicht daran gehalten und jede Gelegenheit genutzt, in Abwesenheit ihrer Mutter mit ihr zu sprechen, berichtet Anthea. Sie habe versucht, ihm auszuweichen und ihrer Mutter von den weiteren Avancen des Busfahrers erzählt. Daraufhin habe ihre Mutter sie nicht mehr aus den Augen gelassen und sie überall hin begleitet. „Aber er folgte mir immer und immer wieder“, sagt Anthea, „und so fing ich an, ihn zu mögen. Er wollte mit mir alleine sprechen, aber wo immer ich auch hinging, *Amma* begleitete mich. So begann ich zu denken, *Amma* sei gegen mich.“

Eines Tages sei der Fahrer zusammen mit acht weiteren Personen vor ihrem Haus aufgetaucht und habe verlangt, Anthea sofort zu heiraten. Antheas Mutter konnte dies verhindern, indem sie auf die Abwesenheit von Antheas Vater hinwies. An einem anderen Tag sei der Fahrer jedoch wieder gekommen, diesmal mit einem kleinen Lastwagen voller Leute, und verlangte, dass Anthea mit ihm Geburtstag feierte. Anthea erinnert sich: „Ich hatte nicht einmal gebadet, sondern war einfach zu Hause und schnitt Gemüse. ‚Komm sofort!‘ sagte er. *Amma* wollte mich zurückhalten, aber ich widerstand trotzig und ging.“ Auf dem Weg zu ihm habe er ihr ein teures Kleid, Süßigkeiten und Blumen gekauft und in seinem Haus habe er sie vor den versammelten Geburtstagsgästen als seine zukünftige Frau angekündigt. Ihre Mutter folgte ihr jedoch und nahm sie wieder mit nach Hause. „Er wollte, dass ich über Nacht bei ihm bleibe. Aber wie ist das möglich vor der Heirat! Ich ging mit *Amma* zurück“, erzählt Anthea. Danach sei er sehr oft zu ihrem Haus gekommen. Eines Tages schlich sie sich von zu Hause weg und

⁷⁷ *Peṇpārka*: Gängige Praxis, in der die Bräutigamfamilie die Familie der potentiellen Braut besucht. Danach wird von den Familien entschieden, ob Heiratsverhandlungen aufgenommen werden oder nicht.

der Fahrer und sie gingen zu seinem Haus. Anthea sagt: „An diesem Tag hatten wir näheren Kontakt, aber nicht allzu ‚tief‘.“⁷⁸ Ich wollte nicht. Ich hatte Angst. Ich weinte, fühlte mich schuldig und ging nach Hause. Ich wollte ihn nie mehr sehen.“ Ihre Mutter brachte sie zu einem Onkel ins Dorf. Dennoch, so Anthea, habe sie den Fahrer nicht vergessen können. Sie habe befürchtet schwanger zu sein und darauf bestanden, ihn zu heiraten, erklärt sie. Deshalb habe sie ihm einen Brief geschrieben: „Ich werde dich immer vermissen. Mein Vater und meine Mutter erlauben mir nicht, mit dir zu sprechen. Du sollst mich heiraten.“ Daraufhin habe der Fahrer versucht, sie im Dorf abzuholen, woran er von Antheas Onkel gehindert wurde. „Mein Onkel schimpfte und schlug mich und sagte: ‘Du kreierst einen schlechten Namen für uns!’“, erzählt Anthea. Der Fahrer nahm daraufhin den Brief mit zur Polizei als Beweis dafür, dass Anthea gegen ihren Willen im Dorf festgehalten wurde. Zwei Polizisten holten Anthea, ihre Schwester und ihre Mutter ab und brachten sie auf den Polizeiposten. Ihr Mann habe dort gemeinsam mit „hundert von Leuten in Bussen und Lastwagen“ auf sie gewartet. Zu diesem Zeitpunkt war Anthea noch nicht volljährig und eine Heirat deshalb verboten. Anthea erklärt, dass die Polizisten daher entschlossen hätten, sie die zehn Tage bis zu ihrem achtzehnten Geburtstag auf dem Polizeiposten zu behalten und sie danach zu verheiraten.⁷⁹

Ihre Mutter ergänzt: „Ich, meine ältere Tochter und Anthea gingen zur Polizei. Welch eine Schande! Zehn Tage wollten sie Anthea auf dem Polizeiposten behalten! Wir gingen zu einem Parlamentsmitglied (MLA)⁸⁰ nach Hause, durch dessen Einfluss konnte Anthea frei kommen. Der MLA kam zum Polizeiposten und schimpfte mit den Polizisten. Es war nicht erlaubt Anthea in der Station gefangen zu halten.“ Nach der Intervention des MLA musste Anthea ein Papier unterschreiben, indem es hiess, sie und der Busfahrer hätten keine Beziehung. Am nächsten Tag jedoch war Antheas Fall in der Zeitung. Anthea bringt den Zeitungsausschnitt und liest vor: „In A., einem kleinen Dorf, fuhr ein Mädchen jeden Tag mit dem Bus und verliebte sich in den Fahrer. Aber sie ist noch minderjährig und kann ihn deswegen nicht heiraten. Nun wartet sie, bis sie volljährig wird, um ihn zu heiraten.“ Nach dem Erscheinen dieses Artikels habe sie beschlossen, diesen Mann zu heiraten, da nun ohnehin alle von dieser Beziehung wussten, sagt Anthea. Die Verwandten aus dem Dorf jedoch schlugen vor, Anthea

⁷⁸ „[...] rompa ,deep ‘aka illai.“

⁷⁹ Das gesetzlich vorgeschriebene Mindestalter bei der Heirat ist achtzehn Jahre für Frauen und einundzwanzig Jahre für Männer.

⁸⁰ „Member of the Legislativ Assembly“

einen Mann aus ihrem Dorf zu suchen und sie sogleich zu verheiraten. Antheas Vater habe sich jedoch gesorgt, dass der Fahrer in einem solchen Fall Anthea etwas antun könnte, wendet Antheas Mutter ein. Zudem habe die Gefahr bestanden, dass Anthea mit dem Fahrer durchbrennen könnte. Deshalb habe Antheas Vater vorgeschlagen, einer registrierten Heirat zuzustimmen, unter der Bedingung, dass Anthea erst nach dem Abschluss ihrer Ausbildung zu ihrem Mann ziehen würde. Es gelang den Eltern von Anthea jedoch nicht, diese Bedingung durchzusetzen und Anthea blieb nach der Registrierung ihrer Ehe bei ihrem Mann.

„Nur einen Monat waren wir glücklich“, sagt Anthea. Sie erzählt von den Problemen, die kurz nach der Heirat im Dorf ihres Mannes auftraten: Er begann bald eine Beziehung mit einer verwandten Dorfbewohnerin. Einer der Brüder ihres Mannes war drogenabhängig und verfolgte sie. Sie bekam nicht genügend zu essen und wurde krank. Sie habe Blut erbrochen, doch niemand habe sich um sie gekümmert. Endlich flüchtete sie zu ihren Eltern. „Meine Mutter weinte, als sie mich sah. Wir gingen zu einem Arzt, weil mein Kopf immer so schmerzte. Mein Mann hatte mir einen Schuh an den Kopf geworfen und ich hatte einen Schädelbruch und im Spital injizierten sie mir Blut. Am 26. November kam ein kleines Baby heraus, aber ich konnte es nicht sehen, weil ich so schwach war. Es war im Brutkasten. Mein Vater bezahlte all die Kosten für diese Geburt. Ich blieb bei meiner Mutter.“

Nach einem Jahr holte ihr Mann sie wieder zurück. Sie wurde erneut schwanger. Wieder schlugen und beschimpften er und seine Brüder sie und traten ihr in den Bauch. Nach der Geburt des Sohnes, erlaubte ihr Mann ihren Eltern nicht, sie zu besuchen. Gleichzeitig gab er ihr kein Geld fürs Essen und kümmerte sich nicht um sie. Er lebte vorwiegend mit seiner Verwandten zusammen. Nach einiger Zeit kam ihre Mutter. Sie wandte sich an den Dorfvorsteher, dieser jedoch stand auf der Seite von Antheas Mann. Antheas Mutter fügt an, wie oft sie an verschiedenen Orten um Hilfe gebeten habe: „Aber wo immer wir um Hilfe fragten, sie wollten Anthea als Liebhaberin haben, weil sie schön ist und mein Ehemann nicht da war. Wir bekamen Streit mit den Nachbarn. Alle sagten, wir sollen doch zur Polizei gehen und sie scheiden lassen. Aber das wollen wir nicht, weil sonst die Kinder darunter leiden.“ Auch die Brüder der Mutter wandten sich von ihnen ab, weil sie Antheas Ehe als „Schande“ betrachteten, so Antheas Mutter.

Die Mutter holte Anthea und ihre Kinder in ihr Haus zurück. Antheas Bruder brachte Anthea daraufhin zur eingangs erwähnten Menschenrechtsorganisation. Dort wurde zwischen Anthea

und ihrem Mann ausgehandelt, dass Anthea jedes Wochenende mit ihren Kindern zu ihrer Mutter gehen dürfe. Die Menschenrechtsaktivistin, welche die Mediation übernahm, hatte gute Kontakte zum Arbeitgeber von Antheas Mann. Sie konnte unter der Androhung des Verlusts seiner Arbeitsstelle durchsetzen, dass Antheas Mann sich an die Regelung hielt. Anthea nimmt nun jeweils die Lebensmittel für die nächste Woche vom Haus ihrer Mutter mit. Sie beklagt, dass ihr Mann sie weiterhin schlägt.

Zurzeit sind Antheas Eltern in einer finanziell schwierigen Situation. Sie mussten viel Geld für Antheas Spitalaufenthalte ausgeben. Das Geld reicht nicht mehr, um für Antheas ältere Schwester eine Heirat zu arrangieren und auch nicht für die weitere Finanzierung des Studiums von Antheas Bruder. Antheas Mutter sagt zum Schluss unserer Gespräche: „Wegen Anthea haben wir viel gelitten. Anthea hat sehr gelitten, mit jeder kleinsten Einheit ihres Körpers hat sie gelitten. Aber ihr ganzes Leiden wurde auf mich übertragen, weil ich ihre Mutter bin. Anthea hat nicht gewusst, ob das, was sie tat, gut oder schlecht war. Durch all das Weinen wurde Anthea ein wenig ‚verrückt‘. Wir haben keinen Besitz, kein Land, kein Geld. Wir haben nur Bücher. Bevor ich sterbe, werde ich dafür sorgen, dass Anthea studiert. Ich habe die Bibel vier Mal gelesen, um meine Sorgen zu vergessen. Wenn ich nicht da wäre, würde Anthea sterben.“



Ein Hochzeitspaar

6. „Liebesheirat“ versus „arrangierte Ehe“: Familiärer Rückhalt

„Ich mochte ihn nicht. Aber er folgte mir immer und immer wieder und so fing ich an, ihn zu mögen.“ (Anthea)

„Wir werden zu keinem Fest eingeladen und niemand kommt zu unseren Festen. Gibt es eine grössere Sorge als das?“ (Antheas Mutter)

„This love has not blossomed from Infatuation, but from the heart.“ (Filmlied aus „Kātal Kōṭṭai“ 1996)

Anthea ging eine sogenannte „Liebesheirat“ ein. Für die auf eine voreheliche Beziehung basierende Ehe hat sich umgangssprachlich die englische Bezeichnung „Lovemarriage“ durchgesetzt.⁸¹ In der tamilischen Sprache gibt es viele Ausdrücke für die verschiedenen Facetten der Liebe (vgl. Trawick 1990b), dennoch wird für diese Art der Eheschliessung ein englischer Ausdruck verwendet. Mit der Verwendung des englischen Ausdrucks wird das Fremde, „nicht-indische“ einer solchen Ehe hervorgehoben. Denn eine „Lovemarriage“ gilt, so die weit verbreitete Meinung, als „modern“ und „westlich“, im Gegensatz zur „traditionellen“, „indischen“ arrangierten Ehe (vgl. Grover 2009: 2/24). Einer „Liebesheirat“ wird oft unterstellt, sie basiere auf einer moralisch verwerflichen vorehelichen, sexuell motivierten „Verliebtheit“ (vgl. deMunck 1996: 876). Im Gegensatz dazu entstehe die Liebe in einer arrangierten Ehe idealerweise nach der Heirat. Besonders eine inter-kasten „Liebesheirat“ wird zudem als gegen die Interessen der Familie gerichtet empfunden. Es besteht die Sorge, dass ein solches Paar im Falle einer Ehekrise keine Unterstützung von der eigenen Familie erhält (vgl. Kishwar 1994a und b).

Die Verbindung von „Liebesheirat“ mit individuellen romantischen Gefühlen und der Missachtung von Familieninteressen lässt dazu verleiten, diese mit einer autonomen Partnerwahl gleichzusetzen. Trawick, die sich intensiv mit dem familiären Zusammenleben in Tamil Nadu befasste, spricht von der Liebesheirat als einer Heirat, die das „individuelle Recht auf Glück“ höher bewertet, als die Aufrechterhaltung der „Integrität der ganzen Familie,

⁸¹ vgl. deMunck 1996: 699, Grover 2009: 24.

Kaste oder Gemeinschaft“ (Trawick 2003: 1172). „Individuelles Glück“ wird demnach im Unterschied zur arrangierten Ehe durch die eigene Wahl eines Ehepartners erreicht, die Interessen der Familie dagegen ignoriert. Auch Mody (2002: 226) beschreibt die Liebesheirat im Gegensatz zur arrangierten Ehe als von eigenen Interessen und dadurch von „Autonomie“ geprägt. Trawick und Mody gleichen damit ihre Analyse dem Alltagsdiskurs an, in dem „Liebesheiraten“ und „arrangierte Ehen“ klar voneinander abgegrenzt werden: Eine „Liebesheirat“ umfasst demnach eine unabhängige Wahl des Ehepartners anhand der Kriterien des „individuellen Glücks“. Eine arrangierte Ehe dagegen beinhaltet die Wahl des Ehepartners durch die Familie. Dem individuellen Glück wird weniger Bedeutung zugemessen.

Diese Kontrastierung der beiden Heiratsformen impliziert eine Diskrepanz zwischen den Interessen der Verwandtschaft in einer arrangierten Ehe und den eigenen Interessen bei einer „Liebesheirat“. In diesem Kapitel wird dieser oft kreierte Gegensatz zwischen der „arrangierten Ehe“ und der „Liebesheirat“ überprüft. Aus einer geschlechterspezifischen Perspektive wirft das Zustandekommen von Antheas Ehe Fragen auf über die mit der „Liebesheirat“ allgemein assoziierte Autonomie in der Partnerwahl. Umgekehrt lassen Aussagen von anderen Gesprächspartner- und partnerinnen die Frage zu, ob das Kriterium des „individuellen Glücks“ tatsächlich bei der arrangierten Ehe eine untergeordnete Rolle spielt und ob die Familieninteressen den eigenen Interessen bei der Partnerwahl zwangsläufig im Wege stehen. Wie sich im Abschluss dieses Kapitels zeigen wird, relativieren die Diskussionen von Studierenden rund um das Zustandekommen sogenannter „love cum arranged“ Ehen den vermeintlichen Kontrast bezüglich „Liebesheirat“ und „arrangierter Ehe“.

Liebesheirat: Zwischen Autonomie und Nötigung

Eine uneheliche Beziehung ist gesellschaftlich nicht akzeptiert (Grover 2009: 24). Gehen tamilische Frauen dennoch eine voreheliche Beziehung ein, gefährden sie das Ansehen ihrer Familie und damit die Familienehre (Caplan 1985: 41). In den Schulen und am Arbeitsplatz werde nicht gern gesehen, wenn sich junge Frauen und Männer miteinander unterhalten, bestätigten mir denn auch LehrerInnen und Eltern in Madurai. Dementsprechend streng werde darauf geachtet, solche Interaktionen zwischen den Geschlechtern zu verhindern. Komme sich ein Paar dennoch näher, führe dies oft zu weitreichenden oft überstürzten Entscheidungen.

Entweder werde die junge Frau von den Eltern schnellstmöglich arrangiert verheiratet oder das Paar entscheide sich zu flüchten und im Geheimen zu heiraten.

Im Kontext solch strenger gesellschaftlicher Restriktionen bezüglich vorehelicher Interaktionen zwischen den Geschlechtern untersuchten Osella und Osella (1998) in Kerala das „Flirten“ zwischen unverheirateten jungen Männern und Frauen. Sie beobachteten, dass junge Männer ein Gespräch mit einer jungen Frau meist mit lauter und aggressiver Haltung begannen. Osella und Osella vermuten, ein solches Verhalten habe den Effekt, physische und soziale Distanz zu brechen. Spielerisches oder aggressives „Necken“ („Teasing“) könne demnach eine Form von „Flirten“ sein. Da die strikte Geschlechtertrennung eine andere Form nicht zulasse, sei dies für die Männer eine Möglichkeit, mit den jungen Frauen in Kontakt zu kommen. Sie beobachteten weiter, dass sobald die jungen Frauen auf die verbal aggressiven Annäherungsversuche junger Männer durch witzige Bemerkungen oder schüchterne Blicke eingingen, sich das Verhalten der Männer veränderte. Sie begannen in romantisch poetischer Manier die Frauen zu umwerben, nach ihnen zu schmachten, Briefe zu schreiben oder gar mit Suizid zu drohen. Die Frauen hingegen reagierten mit scharfem Witz oder gar mit einer Ohrfeige. Osella und Osella bezeichneten diese vorehelichen Romanzen als Flirtbeziehungen, in denen die sonst gängigen Geschlechterhierarchien umgekehrt würden. Mit ihrer Interpretation wehren sie sich dagegen, Geschlechterbeziehungen bloss als Reproduktion von patriarchaler Hierarchie und Macht zu verstehen. Denn laut Osella zeige sich in diesen Flirtbeziehung das „Handlungsvermögen der Frauen“ („female agency“). Die Frauen würden die Kontrolle über den Verlauf dieser Beziehungen behalten (Osella und Osella 1998: 202).

Auch in Madurai ist die romantische, schmachtende und oft enttäuschte voreheliche Liebe seitens der Männer ein im Alltag häufig anzutreffendes Thema, etwa in Filmsongs oder als beliebtes Motiv auf Autorikshas.⁸² Flirtbeziehungen als eine Umkehrung von Machtverhältnissen zu interpretieren, lässt sich jedoch anhand meiner Beobachtungen nicht bestätigen: Wie Osella und Osella (1998: 193) selbst einwenden, ist in vorehelichen Beziehungen die Grenze zwischen Flirten und Nötigung fließend. Beim Flirten eine Ohrfeige als eine „erotische Annäherung“ zu interpretieren und deshalb mit den Avancen weiterzumachen (Osella und Osella 1998: 193–194), ist meines Erachtens ein solcher

⁸²So finden sich auf Autorikshas zum Beispiel folgende Sprüche: „Trau lieber einer angreifenden Schlange als einem lächelnden Mädchen“ oder „Männer werden von Frauen kreiert und von Frauen zerstört“.

Grenzfall. Denn unter Umständen kann ein abweisendes Verhalten einer jungen Frau von ihrem Verehrer fälschlicherweise als Zustimmung interpretiert werden. In einer solchen Situation kann eine junge Frau in grosse Bedrängnis geraten.

Die Schwierigkeit bei ungewollten Annäherungsversuchen seitens der Männer klar Abweisung zu demonstrieren, die von den Männern auch als solche akzeptiert wird, lässt sich anhand einer kurzen Episode aus dem Film „Kātal Kōṭṭai“ (1996) illustrieren: Am Bahnhof verabschieden sich zwei Freundinnen voneinander. Die eine der beiden, eine züchtig indisch gekleidete Frau, steigt in den Zug. Im Abteil sitzen junge Männer. Die westlich gekleidete draussen stehende junge Frau spricht die Männer an und stellt sie ihrer Freundin vor. Die Schüchterne fragt sie erstaunt, weshalb sie dies getan habe. Die Erklärung der „modernen“ jungen Frau lautet, sie wolle dadurch allfällige Annäherungsversuche der jungen Männer während der Reise verhindern. Denn junge Männer hätten es besonders auf abweisende, schüchterne Mädchen abgesehen.

Eine solche Erklärung lässt vermuten, dass auch wenn keine Flirtsignale ausgesendet werden, diese als solche verstanden werden können oder zumindest ein solches Verhalten den jungen Männern als besonders attraktiv erscheint. Wenn darauffolgend ein junger Mann gegen den Willen der jungen Frau versucht die (Flirt-) Beziehung aufrecht zu erhalten oder gar zu intensivieren, kann die Frau die Kontrolle über die weitere Entwicklung der Beziehung verlieren. Jede Reaktion, sogar das blosse Ignorieren, kann den jungen Mann in seinen Avancen bestärken. Den meisten mir bekannten jungen tamilischen Frauen fehlt zudem die Unverfrorenheit des in diesem Film „westlich, modern“ dargestellten Mädchens, das allfällige Annäherungsversuche der jungen Männer gleich im Keim zu ersticken vermag. Das Verhalten der Protagonistin im Film entspricht nicht der Norm einer jungen unverheirateten tamilischen Frau, die normalerweise von ihrem Umfeld dazu angehalten wird, schüchtern und zurückhaltend aufzutreten. Solche Verhaltensnormen sowie die Tatsache, dass jegliche Reaktion als Zustimmung interpretiert werden kann, schränken das Handlungsvermögen der jungen Frauen in solchen Flirtbeziehungen stark ein.

Die jungen Männer dagegen werden in ihrer Vorgehensweise des Typs „Krishna Liebhabers“ (Kakar 1994: 50–51), der eine Frau so lange verfolgt, bis sie einwilligt, sogar noch bestärkt: Denn im populären tamilischen Kino wird diese Verhaltensweise idealisiert und romantisiert. Im Film „Alaipāyutē“ (2000) zum Beispiel stellt der Protagonist, ein reicher gelangweilter

junger Mann, einer jungen Frau aus der unteren Mittelschicht solange nach, bis sie sich in ihn „verliebt“ und einer Heirat zustimmt.⁸³ Diese Geschichte erinnert an die Erzählung von Anthea und ihre Aussage: „Ich mochte ihn nicht. Aber er folgte mir immer und immer wieder und so fing ich an, ihn zu mögen.“ Im Gegensatz zum Paar im Film „Alaipāyutē“ führt die aus Antheas vorehelicher Beziehung entstandene Ehe nicht in ein „Happy End“ sondern in einen Kreislauf von Abhängigkeit und Gewalt.

Antheas Geschichte zeigt, wie ein harmloses Flirten in Nötigung umschlagen kann, wenn ein Mann hartnäckig bleibt. Agressives Nachstellen und Necken von Seiten der jungen Männer auch dann, wenn junge Frauen kein Interesse signalisieren, wird denn auch von indischen Feministinnen eindeutig als eine Form von (sexueller) Gewalt gegenüber jungen unverheirateten Mädchen interpretiert. Dieses sogenannte „Eve-Teasing“ wird von Frauenorganisationen in ganz Indien bekämpft (Verma und Sodhi 2003: 119).

Verma und Sothi untersuchten voreheliche Beziehungen in einem Slum in Delhi. Sie argumentieren, dass selbst wenn sich ein Mädchen verliebt und sich willentlich auf eine Freundschaft einlässt, immer noch oft Nötigung dahinter stehe. Wie ihre Untersuchungen zeigten, war die Gefahr einer Nötigung dann am Grössten, wenn die Beziehung „physisch“ wurde. Junge Frauen seien oft zu wenig aufgeklärt, so Verma und Sothi. In populären Kinofilmen, zu denen die jungen Frauen Zugang hätten, würde die romantische Liebe thematisiert jedoch nicht die Sexualität. Im Gegensatz zu den Frauen klärten sich die jungen Männer mit Pornofilmen, Internet oder dem Besuch bei einer Prostituierten auf. Dadurch würden sich die Geschlechter nicht nur im Grad der sexuellen Aufklärung unterscheiden, sondern auch in ihren Vorstellungen über Beziehungen zum anderen Geschlecht: Die Vorstellungen der jungen Frauen seien vorwiegend romantisch geprägt, diejenigen der jungen Männer weitgehend sexualisiert. Komme es zu sexuellen Handlungen, würden die Männer die Unwissenheit der Mädchen ausnutzen und ihre Vorstellungen durchsetzen. Kooperiere eine Frau nicht, drohten die Männer mit Verrat. Die Folge davon: Die betroffenen Frauen werden

⁸³ Oft dominiert in diesen Filmen die romantische Vorstellung der „Liebe auf den ersten Blick“. Dieser erste Blick hat laut Trawick (1990: 95) eine wichtige Bedeutung: „The first sight of the potential spouse is a kind of *darshan* – a powerful emotional encounter and a transfer of spiritual and sexual powers. [...] The eyes, like the sexual organs themselves, contained love, and the husband (*kaṇavar*, derived from *kaṇ*, „eye“, and *avar*, „he“) was the one to whom the eyes were given, followed by the heart.“

als „unkeusch“ stigmatisiert, ihre zukünftigen Heiratschancen sinken, das Ansehen ihrer Familie leidet beträchtlich (Verma und Sothi 121–122).

Das Zustandekommen von Antheas Ehe entspricht solchen von Verma und Sothi beschriebenen Umständen. In Antheas Erzählungen dominieren Episoden von immensem Druck seitens des Ehemannes, der Ehe zuzustimmen: Sie war in der 12. Klasse unzureichend aufgeklärt und wusste nicht, ob das, was sie mit ihrem zukünftigen Mann tat (oder er mit ihr) schon genüge um ihre Keuschheit in Frage zu stellen. Antheas Mann setzte Anthea in der Öffentlichkeit durch die Briefe, die Besuche bei ihrer Mutter, den dramatischen Auftritt bei der Polizei, die Publikation des Zeitungsartikels und die intimen Handlungen sehr unter Druck. Aus ihrer Sicht war sie bereits zu sehr in diese Beziehung verstrickt, als dass sie sie noch hätte abbrechen können. Ihr Ehemann hatte diese Ehe geradezu erzwungen.

Der Verlauf von Antheas Beziehung zu ihrem zukünftigen Ehemann spricht gegen die Umkehrung der Geschlechterhierarchien wie sie Osella und Osella in vorehelichen Flirtbeziehungen in Kerala beobachteten. Antheas Geschichte bestätigt viel mehr Verma und Sothis Sicht, in der junge Frauen durch eine voreheliche Beziehung rasch in eine nicht mehr kontrollierbare Situation gegenüber der sie umwerbenden jungen Männer geraten können.

Antheas Geschichte ist nicht etwa eine Ausnahme, sondern illustriert einen Verlauf einer („Liebes“-)Beziehung, wie ich ihn oft während meiner Feldforschung erzählt bekam.⁸⁴ Auch bei dem früher beschriebenen Fall von Shanti, scheint ihre Einflussnahme auf die Eheschließung zweifelhaft. Letztendlich war auch bei ihr das öffentliche Bekanntwerden ihrer Beziehung durch die Involvierung der Nachbarn und der Polizei ausschlaggebend dafür, dass sie mit ihrem Freund wegrannte und ihn heiratete. Durch die geschlechterspezifische Sozialisierung dieser beiden Frauen war ihre Einflussnahme auf die Partnerwahl und ihre Reaktionsmöglichkeiten auf die Annäherungsversuche ihrer zukünftigen Ehemänner stark eingeschränkt. Die „Liebesheirat“ erfolgte nach enormem Druck seitens der Männer. Die „Liebe“ im Sinne des „individuellem Glücks“ und der autonomen Partnerwahl, wie Trawick und Mody dies für „Liebesheiraten“ definieren, scheinen als Kriterium beim Zustandekommen mancher „Liebesheiraten“ also fraglich.

⁸⁴ vgl. auch Auras (2008: 65–69) ähnlich Schilderungen über das Zustandekommen von Liebesheiraten.

Die arrangierte Ehe: Liebe als Konfliktprävention

Eltern erzählten mir, dass eine arrangierte Ehe bedeute, ihren Töchtern einen „passenden“ Partner zu finden. Wie den vielen Partnersuchinseraten in den Zeitungen zu entnehmen ist, bedeutet „passend“, einen Partner im ungefähr selben Alter und mit einem ähnlichen Ausbildungsniveau. Ein idealer Partner bewegt sich in etwa denselben sozialen Schichten und gehört derselben Kaste an. Zusätzlich wird dem Horoskop der potentiellen Ehepartner einen hohen Stellenwert beigemessen.

Das Kriterium der Kaste wurde in Alltagsgesprächen oft mit dem Argument derselben „Kultur“, sprich einer Sozialisierung aufgrund derselben Normen und Werte, als wichtig erachtet. Die Wahl eines Partners aus derselben Kaste ist im südindischen Kontext umso selbstverständlicher, als nähere Verwandte, insbesondere die Kreuzcousins und -cousinen als bevorzugte Heiratspartner gelten (vgl. Trautmann 1981). Trotz dieser Präferenz zeigt sich in der Praxis, dass das Kriterium der Schichtzugehörigkeit bei der Wahl eines Heiratspartners zunehmend wichtiger wird als dasjenige der nahen Verwandtschaft (vgl. Kapadias 1995). Denn innerhalb der unmittelbaren Verwandtschaft kann es grosse Unterschiede bezüglich der Schichtzugehörigkeit geben, so zum Beispiel im Falle meiner Assistentin: Der nach dem tamilischen Heiratssystem ideale Ehepartner wäre für sie der Sohn ihres Onkels mütterlicherseits (Mutter-Bruder-Sohn). Dieser jedoch wuchs in einem abgelegenen Dorf auf, hat keine Schulbildung und verdient seinen Lebensunterhalt mit dem Hüten von Ziegen. Meine Assistentin hingegen ist ein Leben in der Stadt gewohnt. Sie hat einen Master-Abschluss in Chemie. Die „kulturellen“ Unterschiede wären also zu gross, als dass eine solche Verbindung für meine Assistentin und ihre Familie in Frage käme. Ihre Familie hat nicht zuletzt darum in ihre Ausbildung investiert, um ihr auf dem Heiratsmarkt zu besseren Chancen zu verhelfen, einen Partner aus der städtischen Mittelschicht zu finden.

DeMunck (1996: 709) stellte fest, dass eine Heirat unter Kreuzcousins den Vorteil hat, dass sich die zukünftigen Ehepartner bereits von Verwandtschaftsbesuchen her kennen. Die Paare wissen dadurch, wen sie später einmal heiraten. Flirten werde in diesen Fällen toleriert und die Liebe gewissermassen sozial konstruiert. Durch die zunehmende Präferenz jedoch von nichtverwandten oder nur entfernt verwandten Heiratspartnern, geschieht es nun häufiger, dass sich die Ehepartner anders als bei der Heirat mit Kreuzcousins, vor der Ehe kaum kennen. Die potentiellen Heiratspartner begegnen sich in solchen Fällen meist erstmals bei der „Brautschau“ (*Peṇpārka*), also beim ersten Besuch im Haus der Brautfamilie.

Wie mir aber mehrmals bestätigt wurde, hätten die Söhne und Töchter nach diesem ersten Eindruck oftmals die Möglichkeit, mit ihren Eltern gemeinsam zu entscheiden, ob dieser Partner oder diese Partnerin für eine Ehe in Frage komme oder nicht. Denn es sei im Interesse der beiden Brautfamilien, Partner und Partnerinnen zu finden, die gut zueinander „passen“. Durch die sorgfältige Auswahl eines Ehepartners werde versucht, Bedingungen zu schaffen, unter denen sich das Ehepaar nach der Hochzeit verliebe oder sich „mit der Zeit“ lieben lerne.⁸⁵ In sehr vielen Fällen gelinge dies auch und die Ehepartner verlieben sich nach der Heirat. Die arrangierte Ehe vernachlässigt also entsprechend einem solchen idealen Verlauf den Aspekt der Liebe nicht. Im Gegenteil, die Schaffung von Bedingungen unter denen gegenseitige Zuneigung entstehen kann, gilt als wichtiges Argument zur Prävention von potentiellen Ehekonflikten.

Romantische, sexualisierte Liebe ist denn auch keine „moderne“, „westliche“ Erfindung und auch nicht das eigentliche Unterscheidungsmerkmal zur „Liebesheirat“. Sie kommt zum Beispiel vor in der Bhakti Tradition, der leidenschaftlichen Verehrung Krishnas, oder in den Gazhals der Sufitradition, die im Bollywoodkino weitergeführt wird (Marsden 2007: 97ff.). Entscheidend ist der Zeitpunkt einer solchen Liebe:⁸⁶ Die voreheliche romantisierte Liebe („Love“) ist nicht akzeptiert, hingegen entspricht die romantische, leidenschaftliche, erotische Liebe (*Kātal*, *Pāsam*) zwischen Ehepartnern nach der Eheschliessung einem erstrebenswerten Ideal.

Die Bezeichnung „Liebesheirat“ ist demnach irreführend: Wie das Zustandekommen von Antheas Ehe gezeigt hat, kann eine „Liebesheirat“ erzwungen sein. Wohingegen bei der arrangierten Ehe die Liebe zwischen dem Ehepaar durchaus eine wichtige Rolle spielt. Der wesentliche Unterschied zwischen diesen beiden Heiratsformen besteht darin, dass eine „Liebesheirat“ meist gegen den Willen der Familie geschieht, wohingegen bei der arrangierten Ehe deren Einverständnis im Vordergrund steht. Die sozialen Konsequenzen einer Eheschliessung mit und ohne Einverständnis der Eltern werden im Folgenden erläutert.

⁸⁵ *Paḷakkam*: „graduelle Gewöhnung“ (Trawick 1990b: 45).

⁸⁶ vgl. Abu-Lughod (1986): Bestimmte Gefühle werden in bestimmten Kontexten sozial akzeptiert, in anderen nicht.

Gesellschaftliche Integration und soziale Sicherheit

„Gibt es etwas Schlimmeres als isoliert von seinen Verwandten zu leben?“ klagte Antheas Mutter. Verwandtschaftsbeziehungen sind im Alltag der Tamilen in Madurai generell sehr wichtig. Ausserfamiliäre Freundschaften erreichen selten denselben Stellenwert wie verwandtschaftliche Bindungen. Kapadia (1995: 40) bezeichnet die Familie und Verwandtschaft denn auch als „das grösste Gut“ im Leben der TamilInnen. Die Beziehung zu den Verwandten ist für die eigene soziale Sicherheit zentral. Sie bietet ein Maximum an materieller Unterstützung, Anerkennung und emotionaler Zuwendung. Die Etablierung reziproker Beziehungen wird nirgends deutlicher als an einem Hochzeitsfest:

Hochzeiten werden in möglichst grossem Stil gefeiert. Sie sind für beide Familien eine grosse finanzielle Investition. Die Brautfamilie bezahlt meist eine hohe Mitgift in Form von Haushaltartikeln und Gold in Form von Schmuck. Die Familie des Bräutigams kommt meist für den *Tāli*, Seidensaris für die Frauen der Brautfamilie sowie der eigenen Schwestern auf und bestreitet alle Ausgaben für die Hochzeit.⁸⁷ Alle Verwandten und Bekannten werden eingeladen und verköstigt. Die namentliche Erwähnung auf der Einladung hat einen hohen Stellenwert. So werden die Einladungen zu manchen Hochzeiten zu kleinen Namensbüchern. Die Geschenke, meistens auch in Form von Geld (*Moy*), werden mit Mikrophon bekannt gegeben und oft schriftlich festgehalten. Gerade Geldgeschenke müssen bei einer Gegeneinladung – sei dies zu einer Hochzeit oder einem anderen Lebenszyklusfest – mit einem höheren Betrag zurückgegeben werden.

Eine tamilische Hochzeit drückt in jeder Hinsicht Prosperität aus. Lakshmi, die Göttin des Wohlstands, ist im Brautschmuck eine prominente Figur. Eine Hochzeit ist eine Gelegenheit, das Ansehen einer Familie von der weiteren Verwandtschaft und dem Bekanntenkreis neu bewerten zu lassen (Dickey 2002: 221). Durch den grossen öffentlichen Anlass zeigt sich der Stellenwert des gemeinschaftlichen Aspekts einer Heirat. In solchen Hochzeitsfeiern geht es nicht bloss um die persönlichen Beziehungen zwischen den Ehepartnern (Karlekar 2003: 1141), sondern um die Etablierung der Beziehungen zwischen den Familien und die Integration eines Ehepaares in die neu geschaffene Gemeinschaft von zwei Familien (Mody 2002: 224). Neue oder bestehende reziproke Beziehungen werden zur Schau gestellt und

⁸⁷ Laut verschiedenen Aussagen gibt eine normale untere Mittelschichtfamilie 150'000 Rs. von der Bräutigamsseite und 350'000 Rupien von der Brautseite aus (damaliger Kurs: 100Rs. ca. 3sFr.).

dadurch die Wichtigkeit der Austauschbeziehung zwischen den Verwandten bestätigt (vgl. Trawick 1990a: 155).

Im Gegensatz zur Hochzeit bei einer arrangierten Ehe fehlt einer „Liebesheirat“ dieser gemeinschaftliche Aspekt. Eine kasten- und religionsübergreifende Ehe, wie sie Anthea einging, wird durch den „Special Marriage Act“ staatlich legitimiert. Eheschliessungen gegen den Willen der Eltern finden in Madurai oft auf dem Polizeiposten statt. Dort bindet der Mann der Frau den *Tāli* in Anwesenheit der Polizisten um. Die Heirat wird daraufhin registriert und ist rechtsgültig.

Die sozialen Folgen einer solchen Ehe können für die ganze Familie sehr negativ ausfallen. Antheas Ehe mit einem Mann einer anderen Kaste und Religionszugehörigkeit und der Einbezug der Polizei und den Medien schädigte den Ruf ihrer Familie nachhaltig. Antheas Mutter verlor den Kontakt zu ihren Brüdern. Der Ansehensverlust und die mangelnde finanzielle Unterstützung seitens der Verwandten führten zu einer gravierenden Minderung der Heiratschancen von Antheas Geschwistern. Diese mangelnde soziale Integration wirkte sich zusätzlich negativ auf den Handlungspielraum von Anthea aus. Antheas Eltern konnten sie nicht genügend unterstützen, weil sie selber durch diese Ehe in soziale Isolation gerieten. Wie etwa der Fall von Shanti zeigt, konnten andere Frauen, die eine „Liebesheirat“ entgegen dem Willen der Eltern eingingen, kaum mehr zurück in ihre Familien. Groover (2009) kommt aus diesen Gründen zum Schluss, dass Frauen, die gegen den Willen der Eltern heiraten, während einer Ehekrise quasi gezwungen sind, bei ihrem Mann zu bleiben und deswegen, entgegen der allgemeinen Meinung, „Liebesheiraten“ tendenziell weniger geschieden werden als arrangierte Ehen (Groover 2009: 26 – 30).

Die Form der Eheschliessung hat also entscheidende Auswirkungen auf den Prozess der sozialen Integration in die Gemeinschaft der Verwandten. Bei einer arrangierten Ehe findet diese Integration während des Hochzeitsfests statt. Einer „Liebesheirat“, die gegen den Willen der Verwandten stattfindet, fehlt diese soziale Einbindung. Dies kann zu sozialer Isolation führen und zu mangelnder Unterstützung im Falle einer Ehekrise. Aus einer solchen Perspektive schränkt eine „Liebesheirat“ das Handlungsvermögen einer Frau in einer Ehekrise mehr ein als eine arrangierte Ehe, bei der die Eltern und Verwandten idealerweise die Verantwortung für das Gelingen der Ehe mittragen.

Die Suche nach dem Konsens: „Love cum arranged marriage“

Allgemein wird angenommen, dass sich durch die vermehrte Interaktion von jungen Männern und Frauen in der Öffentlichkeit, am Arbeitsplatz oder in einer Bildungsinstitution vermehrt Ehen aufgrund vorehelicher Beziehungen ergeben würden (vgl. Donner 2002). Die urbane Umgebung mit den Parks und billigen Transportmöglichkeiten begünstigen zudem Rendezvous zwischen jungen Frauen und Männern abseits der Kontrollen ihrer Verwandten (vgl. Grover 2009: 23). Dennoch waren zur Zeit meiner Forschung in Madurai „Liebesehen“ nach wie vor durch alle Schichten hindurch gegenüber den arrangierten Ehen in der Minderheit. So vertrauten auch die befragten Studierenden in den Workshops vorwiegend ihren Eltern, für sie einen passenden Partner oder eine passende Partnerin zu finden und befürworteten mehrheitlich eine arrangierte Ehe. In den hitzigen und dadurch offensichtlich den Nerv der Zeit treffenden Diskussionen zu den verschiedenen Heiratsformen, waren die meisten Studierenden in den Workshop-Diskussionen jedoch der Ansicht, in vorehelichen Beziehungen sei „Verliebtheit“ („Infatuation“) von „reiner Liebe“ („pure love“) zu unterscheiden.

Das Motiv der „reinen Liebe“ ist ein beliebtes Thema im tamilischen Kino. Im Film „Kātal Kōṭṭai“ (1996) zum Beispiel, wird einer jungen Frau auf einer Zugsreise ihre Tasche mit all ihren Schulabschlusszeugnissen gestohlen. Zufällig findet ein junger tamilischer Mann die Tasche im selben Zug im weit entfernten Jaipur im Bundesstaat Rajasthan und schickt ihr die Tasche zurück nach Ooty in Tamil Nadu. Es entwickelt sich eine Brieffreundschaft, aus der eine romantische Liebe (*Kātal*) entsteht. In ihren Briefen schwören die beiden, sich erst bei der Heirat das erste Mal zu treffen. In ihrer von „modernen“ Einflüssen geprägten Umgebung stösst diese Abmachung auf Unverständnis. Beide werden im Verlaufe des Films auf ihre Treue und Keuschheit geprüft: Attraktive reiche Nebenbuhler, in beiden Fällen eine „gute Partie“, versuchen sowohl sie wie auch ihn zu verführen: Er wird von seiner Chefin bedrängt. Deswegen gibt er seine gute Stellung in einer Firma auf und wird Rikshafahrer. Diese Chefin kleidet sich westlich, trägt die Haare offen und bezeichnet sich selbst als „free Type“. In einem Lied wird ihre „Verliebtheit“, der seiner Brieffreundin gegenübergestellt: „This love has not blossomed from Infatuation, but from the heart“. Auch seine Brieffreundin erhält ein Angebot von einem reichen attraktiven jungen Mann. Er findet sie „schön“ und will sie deshalb heiraten. Sie flüchtet vor ihm und fährt nach Madras. Auf einer verzweifelten Suche nach ihrem Brieffreund, erkennt sie ihn schliesslich in dem Rikshafahrer, der sie durch die ganze Suche hindurch chauffiert hat. Der Film zelebriert eine treue asexuelle Liebe zwischen

einer Frau und einem Mann, die auch von ihren „sexualisierten“, auf äussere Anziehungsmerkmale fixierten Freunde bewundert wird.

Auf eine etwas andere Weise interpretiert der Film „Kaṇṭukōṭṭēṇ“ (2000) das Thema der „reinen Liebe“: Eine Frau verliebt sich in einen aufstrebenden Jungunternehmer. Gleichzeitig wird sie aber von einem selbstlosen, einbeinigen, älteren Kriegsveteranen verehrt, der wegen ihr das Trinken aufgibt. Er rechnet sich jedoch bei ihr keine ernsthaften Chancen aus. Ihrer schönen Stimme wegen und aus „reiner Liebe“ unterstützt er sie in Notzeiten und fördert ihre Gesangskarriere. Als sie von ihrem Geliebten verlassen wird, fällt sie verzweifelt vor lauter Liebeskummer bei strömendem Regen in einen Strassenschacht. Der Kriegsveteran rettet sie und sie erkennt seine „reine Liebe“ zu ihr. Das ungleiche Paar heiratet. Auch in diesem Film, gewinnt die „reine Liebe“ über die auf Äusserlichkeiten beruhende „Verliebtheit“.

Eine Heirat aufgrund einer wie in den beschriebenen Filmen entsexualisierten „reinen Liebe“ war in den Augen der meisten Studierenden nicht verwerflich.⁸⁸ Das Konzept der „reinen Liebe“ bewirkt laut Mody (2002: 255–256), dass auch eine voreheliche Liebe auf eine Art „spirituell“ und „rein“ werde, was ihr den Charakter des moralisch verwerflichen sexuellen Verlangens nimmt, der sonst bei Liebesheiraten mitschwingt. Durch eine Entsexualisierung der Liebe, wird eine voreheliche Beziehung demnach also sozial konform.⁸⁹

Die allermeisten Studierenden befürworteten in diesem Sinne eine sogenannte „love cum arranged“ Ehe. Dieses Modell beinhaltet eine Tendenz zu einem neuen Einverständnis zwischen Eltern und Kindern, indem zwar ein Partner von den Eltern vorgeschlagen, dann jedoch dem Paar Zeit gegeben wird, sich kennen zu lernen und zu „verlieben“, bevor sie heiraten. Falls sich die Beziehung nicht positiv gestaltet, kann von den Eltern ein neuer Partner oder eine neue Partnerin vorgeschlagen werden.⁹⁰

⁸⁸ Das Thema der asexuellen, reinen Liebe wurde schon vom berühmten Schauspieler M.G. Ramachandran im tamilischen Kino der 40er Jahre besungen, z.B. im Song „Mācilā Uṇmai“, in dem die Frau den Mann fragt, ob seine Liebe echt sei oder nur eine oberflächliche Angelegenheit.

⁸⁹ Eine solche „reine Liebe“ kann auch Alter-, Kasten- und Klassenunterschiede überwinden und wird daher oft als politisches Argument gegen die arrangierte Ehe und insbesondere gegen Mitgiftforderungen verwendet (z.B. im Film: „Alaikaḷ Ōyvatillai“ 1980).

⁹⁰ Auch in Delhi wird von vielen jungen Paaren eine „love cum arranged“ Ehe als ideal angesehen. Jedoch wird dort unter einer solchen Heirat die heimliche Heirat eines Liebespaares verstanden. Danach wird der Ehemann

Dieses von der jungen Generation angestrebte Ideal der „love cum arranged“ Ehen zeigt einmal mehr, dass die oft dargestellten Gegensätze zwischen Liebesheiraten und arrangierten Ehen nicht unbedingt der Realität entsprechen (vgl. de Munck 1996). Eine „love cum arranged“ Ehe bildet in der Praxis einen Konsens zwischen Liebesheirat und arrangierter Ehe. Dem Kriterium der Liebe wird mehr Rechnung getragen und die junge städtische Generation kann vermehrt mit ihren Eltern über die Partnerwahl verhandeln. Dies kann arrangierte Ehen möglich machen, die auf vorehelicher Liebe basieren. Das Ziel der jungen Generation ist es, die eigenen Interessen vermehrt in Einklang zu bringen mit den Familieninteressen.

Der Rückhalt der Familie bleibt jedoch nach wie vor ein vordringliches Interesse bei einer Eheschliessung, auch bei der jungen urbanen Generation. Die soziale Akzeptanz und damit der Rückhalt der Gemeinschaft sind bei der jungen Generation bei der Wahl eines Heiratspartners oder einer Heiratspartnerin nach wie vor zentral.

Zusammenfassung: Soziale Sicherheit bei Ehekrisen

Eine „Liebesheirat“ unterscheidet sich weniger durch das Vorhandensein der „Liebe“ und der „freien Wahl“ von der arrangierten Ehe als viel mehr durch den Mangel an sozialer Integration. Dieser Rückhalt in der Familien- und Kastengemeinschaft ist für die soziale Sicherheit eines jungen Paares grundlegend und wird im Idealfall durch eine von den Eltern arrangierte Ehe gewährleistet. Liebe, die nach der Heirat als emotionales Fundament zwischen den zukünftigen Ehepartnern entstehen soll, spielt bei arrangierten Ehen eine wichtige Rolle, um Konflikte zu verhindern. In einer arrangierten Ehe mit dem Einverständnis aller Beteiligten gehen die zukünftigen Ehepartner demnach mit der Absicht in die Ehe, sich lieben zu lernen und eine gemeinsame Zukunft aufzubauen.

Emotionale Abstützung im Schosse der erweiterten Familie sowie materielle und gesellschaftliche Aspekte werden trotz vermehrter Möglichkeiten vorehelicher Beziehungen auch von der jungen Generation als zentral angesehen. Die arrangierte Ehe wird nach wie vor auch unter ihnen bevorzugt, weil sie die Integration in ein verwandtschaftliches Netzwerk

oder die Ehefrau vorsichtig in die Familie eingeführt und die Eltern und Verwandten nach und nach davon überzeugt, dass diese Person der oder die ideale EhepartnerIn sei (Mody 2002: 248, Grover 2009: 24).

garantiert. Durch eine „love cum arranged marriage“ gibt es unter der jungen Generation jedoch Bestrebungen, eine voreheliche Liebesbeziehung durch ihre „Entsexualisierung“ zu ermöglichen und gleichwohl im Einverständnis mit den Eltern zu handeln. Eine „love cum arranged marriage“ beinhaltet demnach eine Verstärkung der Einflussnahme auf die Partnerwahl, ohne auf die Vorteile der arrangierten Ehe zu verzichten.

Bei Ehekrisen ist der Rückhalt in der eigenen Familie für die Frauen also zentral. Im nächsten Kapitel soll vertiefter auf die familiäre Unterstützung und deren Grenzen eingegangen werden.

E. Meenakshi



„Wenn mein Vater hier wäre, würde er gut für mich Sorgen. Aber jetzt muss sich mein jüngerer Bruder um die Verheiratung meiner Schwestern kümmern.“

Meenakshi ist sechsundzwanzig Jahre alt, hat einen vierjährigen Sohn und wohnt abwechselungsweise bei ihrer Mutter in einem Slum von Madurai oder bei ihrem Mann in Chennai. Meenakshis Familie gehört der Kaste der *Cakkiliyan* an, der in der lokalen Hierarchie niedrigsten „unberührbaren“ Kasten. Meenakshis Vater ist vor Kurzem gestorben. Sie hat zwei jüngere unverheiratete Schwestern und einen unverheirateten jüngeren Bruder. Ich treffe Meenakshi insgesamt vier Mal im Hause ihrer Nachbarin Vasantha, deren Geschichte später erzählt wird. Im Haus ihrer Mutter will sie nicht über ihre Beziehung zu ihrem Ehemann sprechen, weil sie ihre Mutter nicht mit ihren Eheproblemen belasten will.

Meenakshi erzählt uns, dass sie damals mit einundzwanzig Jahren eigentlich noch nicht heiraten wollte. Da jedoch nach ihr noch drei weitere Geschwister verheiratet werden mussten, entschieden ihre Eltern, Meenakshis Heirat nicht allzu lange hinauszuzögern. Sie wurde mit einem fünfzehn Jahre ältern fernen Verwandten verheiratet.

Im ersten Jahr ihrer Ehe fühlte sie sich sehr einsam. Sie erzählt: „Mein Mann kam, aß und schlief. Er zeigte nie Zuneigung für mich. Er sagte mir nie, ich sei schön, das Essen sei gut. Er sagte mir nicht mal, ich sei hässlich! Er schaute mich nie an. Wenn er mit mir sprach, schaute er zur Seite und murmelte irgendetwas. Ich fühlte mich sehr einsam. Er hatte nicht einmal sexuelles Interesse an mir! Er gab mir einfach nur Geld und war erst noch geizig. Sogar wenn wir uns im Streit trennten, kam er zurück und sagte nichts.“ Aufgrund ihrer ständigen Klagen habe er sie letztendlich zurück zu ihren Eltern geschickt. Zu Hause entdeckte Meenakshi, dass sie schwanger war. Ihr Mann wollte sie dennoch nicht zurückzunehmen. Seine Mutter drängte sogar bereits auf eine formale Trennung. Zur Erleichterung von Meenakshis Eltern zog sie diese jedoch zurück, als Meenakshi einen Sohn gebar. Es dauerte aber drei weitere Jahre bis ihr Mann sie endlich zu sich zurückrief und sie wieder zu ihm nach Chennai zog. Laut Meenakshi sei es eine Art ungeschriebenes Gesetz, dass eine Frau, um ihren Eltern keine „Schande“ (*Kēvalam*) zu machen, mit ihrem Mann gehen müsse, wenn er sie zurückruft. „Es

gab keinen anderen Weg, als mit ihm zu gehen. Sonst hätte ich das Leben meiner Eltern und meiner Schwestern verdorben“, erklärt sie mir.

Ihre Beziehung zu ihrem Mann hat sich seither jedoch nicht verbessert. Sie leidet weiterhin unter seiner mangelnden Liebe und Aufmerksamkeit ihr gegenüber und kehrt deswegen regelmässig für ein paar Wochen ins Haus ihrer Mutter zurück. Gelegentlich geht sie für ein paar Monate zu ihrem Mann zurück nach Chennai, wegen der „Society“,⁹¹ wie sie betont. Ihr ist wichtig, in der „Society“, also in der Nachbarschaft ihrer Mutter und ihrer weiteren Verwandtschaft, als verheiratet zu gelten.

Auf meine Frage, wie sie sich denn ihre Zukunft vorstelle, meint sie, sie würde eigentlich sehr gerne arbeiten und in der Nähe ihrer Mutter wohnen bleiben. Sie fügt jedoch sogleich an: „Ich kann jetzt nichts entscheiden. Meine Mutter will nicht, dass ich ausserhalb des Hauses arbeite. Ich bin abhängig von meiner Mutter und meinem Mann. Ich kann keine eigene Entscheidung treffen.“ Zudem hat sich die Situation für sie seit dem Tod ihres Vaters verschlechtert. Ihr Vater habe sich immer gut um sie gekümmert, so Meenakshi, nun jedoch habe ihr jüngerer Bruder die Verantwortung für die Familie übernommen und wenig Interesse daran, sie zu Hause zu dulden, da er sich um die Verheiratung seiner Schwestern kümmern muss. Ihre Mutter und ihr Bruder machen sich Sorgen um die Heiratschancen der noch unverheirateten Kinder, wenn sich durch Meenakshis lange Aufenthalte im Elternhaus der Verdacht einer Trennung herumspricht.

⁹¹ Dieser englische Terminus flocht sie oft in ihre Erzählung ein und setzte ihn mit dem tamilischen Ausdruck *Ūrvaḷakkam* gleich, der mit dem „Urteil der Gesellschaft“ übersetzt werden kann.

F. Ganga

„Er hat mich nackt geschlagen, vor den Kindern. Ich alleine habe gelitten, niemand hat mir geholfen.“



Ganga lebt getrennt von ihrem Mann. Er hat sie vor zwei Jahren verlassen. Sie ist fünfunddreissig Jahre alt und hat zwei Söhne und eine Tochter im Alter von zwölf und fünfzehn Jahren. Sie lebt im Erdgeschoss eines heruntergekommenen mehrstöckigen Hauses. Ihre Wohnung ist sehr klein und besteht aus einer Küche, einem Vorraum, einem Zimmer und einer Toilette. Die Wohnung ist wie das ganze Haus schmutzig und es riecht übel. Ich lerne Ganga durch CEWAS kennen, wo sie rechtliche Unterstützung gesucht hat. Sie ist zudem eine entfernte Verwandte von Meenakshi und gehört wie diese der Kaste der *Cakkiliyan* an. Ich treffe Ganga insgesamt drei Mal zu mehrstündigen Gesprächen in ihrer Wohnung.

„Als ich fünfzehn Jahr alt war, starb mein Vater“, erzählt Ganga. Daraufhin ging ihre Mutter arbeiten und Ganga musste die Schule abbrechen, um die Hausarbeiten zu erledigen. Ihre Mutter arbeitete als Putzfrau im staatlichen Spital. Ganga hat drei ältere Brüder. Der Mittlere war drogensüchtig. Er habe sie oft geschlagen und zu Hause eingesperrt, erzählt Ganga. Als sie siebzehn Jahre alt war, entschied ihr ältester Bruder zusammen mit seiner Mutter, sie zu verheiraten. Der ausgewählte Bräutigam gefiel ihr jedoch von Anfang an nicht. Aber als ihr Bruder sie aufgrund ihres Protests verdächtigte, einen anderen Mann zu lieben, willigte sie schliesslich trotz ihrer Abneigung in die Heirat ein. Sie lebte mit ihrem Ehemann in einer Kleinstadt nahe Madurai, wo er als Kinooperator arbeitete. Im achten Monat ihrer Schwangerschaft ging sie für die Schwangerschaftszeremonie zurück zu ihrer Mutter. Dort beklagte sie sich bei ihren Brüdern darüber, dass ihr Mann mit einer anderen Frau zusammen sei. Daraufhin, so Ganga, hätten ihre Brüder ihren Mann bedroht und gezwungen, seine Arbeit aufzugeben und nach Madurai ins Haus ihrer Mutter zu ziehen. Gangas Mann fand in Madurai eine Stelle als Gaszylinderverkäufer. „Jeden Abend wenn die Mutter im Krankenhaus arbeitete, trank er und schlug mich“, sagt Ganga. Wiederum beklagte sie sich bei ihrem ältesten Bruder. Ihr Bruder erwiderte, es sei ihre Aufgabe, den „Charakter“ ihres Mannes zu ändern.

Kurz nach der Geburt des ersten Kindes wurde Ganga bereits wieder schwanger. Nach der Geburt des dritten Kindes liess sie sich unterbinden. Kurz darauf musste sie den Blinddarm

operieren. Als ihr Mann sie eines Abends wieder schlug, brach die Operationswunde auf. Ihr damals siebenjähriger Sohn habe sie mit einer Autoriksha ins staatliche Spital gebracht, erinnert sich Ganga. Die Ärzte hätten darauf bestanden, dass jemand ihrer Angehörigen Anzeige erstattete, bevor sie operierten. Ihre Mutter, die gerade im Spital am Arbeiten war, ging zur Polizei, währenddessen Ganga auf dem Operationstisch beinahe starb. Ihr ältester Bruder habe ihr daraufhin geraten, den Mann zu verlassen. „Aber ich beharrte darauf, zu ihm zurückzugehen, weil ich in dieser Gesellschaft mit drei Kindern und ohne Mann nicht leben kann“, sagt sie. Wiederum verwarnte ihr Bruder ihren Mann und schlug ihn sogar. Ganga jedoch nahm ihren Mann in Schutz und bat ihren Bruder aufzuhören. Daraufhin habe ihr Bruder beschlossen, ihr in Zukunft nicht mehr zu helfen, so Ganga. Nach diesem Vorfall habe sich ihr Ehemann ein paar Monate „anständig“ verhalten bis zu dem Zeitpunkt, an welchem sie die Anzeige gegen ihn zurückzog: „Ich gab ihm meinen Goldschmuck, damit er eine staatliche Anstellung als Elektriker erhalten konnte.“⁹² Danach unterstützte er mich jedoch nicht genügend. Ich und die Kinder lebten vom Lohn meiner Mutter. Eines Tages holte mein Bruder meine Mutter zu sich nach Chennai, wo sie mit ihm und seiner Familie leben sollte. Durch diese Trennung konnte sie mir kein Geld mehr zukommen lassen.“

„Ich erhielt von meinem Mann tausend Rupien im Monat. Dies reichte kaum aus, um für die Kinder und den Haushalt zu sorgen. Deshalb bat ich meine Mutter um Geld.“ Sie ging nach Chennai, wo ihre Brüder entschieden, ihr einmalig fünfzigtausend Rupien auszuhändigen. „Danach durfte ich jedoch keine Forderungen mehr stellen“, sagt sie. Diese Abmachung wurde formal auf amtlich beglaubigtem Papier festgelegt. Mit diesem Geld bezahlte sie die Schulden ihres Mannes und hinterlegte beim Vermieter dreissig tausend Rupien.⁹³ Ihr Mann sei daraufhin wiederum ein Jahr lang „sehr nett“ zu ihr gewesen, bis sie sich von ihm habe überreden lassen, das Geld vom Vermieter zurückzufordern, erzählt Ganga. Kurz darauf nahm ihr Mann all ihren Schmuck und das Geld und kehrte nicht mehr zurück.

Er habe das Geld innerhalb von zwei Wochen für Frauen und Alkohol ausgegeben, klagt Ganga. Ihre Nachbarn hätten ihn in der Strasse liegen sehen. Ihr mittlerweile fünfzehnjähriger Sohn traf seinen Vater mit einer anderen Frau an. Daraufhin riet er seiner Mutter, sich

⁹² Im Wettbewerb um eine staatliche Stelle hat eine bessere Chancen, wer eine „Donation“ bezahlt.

⁹³ Dies wird „Leasing“ genannt. Der Vorteil für die Mieter ist, dass sie umsonst im Haus wohnen können, da sie beim Auszug das gesamte Geld wieder zurück bekommen. Der Vorteil für den Vermieter ist, dass er das Geld zu hohen Zinsen verleihen kann. Solche Leasings sind besonders in der Unterschicht häufig.

scheiden zu lassen. Sie solle vor Gericht gehen und unabhängig leben. Er würde schon bald für die Familie aufkommen können.

Ein Verwandter väterlicherseits kannte einen Anwalt, mit dessen Unterstützung sie vor Gericht Unterhaltszahlungen einforderte. Sie informierte ihre Brüder und ihre Mutter über diese Schritte. Die Brüder wollten ihr aber nicht beistehen. „Sie betrachten es als Schande, dass ihre Schwester vor Gericht geht“, sagt Ganga. Sie erklärt uns, ihre Brüder seien beleidigt, da sie ohne mit ihnen Rücksprache zu halten, vor Gericht ging und fänden, sie müsse sich dafür entschuldigen. Aber das mache sie nicht, sagt sie trotzig. Sie ist ihrerseits beleidigt, weil ihr Bruder ihren Namen nicht auf die Einladung des Ohrstechrituals seines Sohnes geschrieben hat. Seither pflegen sie keinen Kontakt mehr. „Seit einiger Zeit gehe ich an keine Feste mehr, nachdem ich ein paar Mal abweisend empfangen wurde“, sagt sie. Alle ihre Verwandten wissen, dass sie vor Gericht geht und schimpfen mit ihr, weil sie in der Öffentlichkeit gegen ihren Mann spricht.

In den vergangenen zwei Jahren hat Ganga ihren Mann nur noch vor Gericht gesehen, wo sie alle paar Monate hingehen muss. Seit der Trennung kämpft sie um ihr tägliches Überleben. Sie verkaufte sogar ihren *Tāli*, um Essen zu kaufen. Sie lebt zudem von Krediten von Frauenspargruppen und dem, was Nachbarn ihr gelegentlich zukommen lassen.

Bei unserem letzten Besuch ist Ganga stark deprimiert. Seit zwei Tagen hat sie nichts gegessen. Der Vermieter will, dass sie das Haus verlässt und es kommen oft Gläubiger von ihrem Mann zu ihr und verlangen Geld. „Ich habe dem Vermieter gesagt, er müsse schon mit der Polizei kommen und mich ins Gefängnis stecken. Ich kann hier nicht weg“, sagt sie.

Täglich hört sie von Verwandten und Nachbarn, sie hätten ihren Ehemann mit einer anderen Frau gesehen. Letzten Monat habe ihr Mann einem Freund Geld gegeben, damit dieser um zehn Uhr nachts vor ihr Haus kam und schreckliche Dinge über sie schrie: Sie sei eine Prostituierte und noch viel Schlimmeres. Als sie dies hörte, war sie so verzweifelt, dass sie sich am Deckenventilator aufhängen wollte. Ihre Tochter erwachte jedoch und Ganga besann sich. Sie erstattete bei der Polizei Anzeige gegen diesen Mann.

Kurz vor unserer Abreise erzählt sie mir, dass ihre Mutter seit kurzem mit ihrem zweiten Sohn in der Nachbarschaft von Ganga wohne, weil sie mit dem anderen Sohn in Chennai

Probleme bekommen habe. Bei ihrem Wiedersehen hätten sie beide geweint. Ihre Mutter habe ihr gesagt, sie fühle sich „schuldig“, sie habe Gangas „Leben verdorben“. Ihre Mutter gebe ihre ganze Pension diesem zweiten Sohn. Ganga habe deswegen mit ihr geschimpft. Aber ihre Mutter fühle sich gezwungen so zu handeln, weil sie darauf angewiesen sei, bei ihm wohnen zu können.

Drei Jahre nach unseren Gesprächen erfahre ich durch ein Telefongespräch mit den MitarbeiterInnen von CEWAS, Ganga habe vor Gericht erfolgreich Unterhaltszahlungen ausgehandelt. Um den Zahlungen zu entgehen, sei ihr Mann jedoch wieder bei ihr eingezogen. Ganga habe dies akzeptiert.



Goldgeschenke während einer Hochzeitszeremonie

7. „Mutterhaus“ und „Bruderplichten“: Unterstützung im Trennungsfall

„Ich kann keine eigenen Entscheidungen treffen.“ (Meenakshi)

“Eine Frau muss zu ihrem Mann zurückkehren, wenn er sie von den Eltern zurück verlangt. Geht sie nicht mit, verliert sie ihre Würde, weil sie damit eingesteht, dass sie einen Fehler gemacht hat. Niemand wird sie respektieren.“ (Maheshwari)

„Der Bruder hat die Hauptverantwortung für das Wohlergehen seiner Schwester.“ (ein Sozialarbeiter)

Wie im vorhergehenden Kapitel erläutert, wird die arrangierte Ehe nach wie vor bevorzugt, weil sie die Integration in ein verwandtschaftliches Netzwerk und die Unterstützung im Krisenfall garantiert. Der Rückhalt der Familie wirkt gerade bei Eheproblemen für Frauen „ermächtigend“ (Kapadia 1995: 40), insbesondere weil dadurch der Zugang zu emotionalen, materiellen und sozialen Ressourcen im Elternhaus gewährleistet ist. Eine verheiratete Frau kann beispielsweise eines ihrer Kinder zu den Eltern schicken, damit es dort ausgebildet wird, wenn die Frau in der Schwiegerfamilie keinen Zugang zu Geld hat; oder sie kann von einem Besuch im Elternhaus Lebensmittel mitbringen, wenn sie in der Schwiegerfamilie zu wenig davon erhält. Die Beziehungen zum Elternhaus ermöglichen ihr also innerhalb ihrer Schwiegerfamilie eine gewisse Autonomie (Jeffery und Jeffery 1994: 162ff.). Bei einer drohenden Trennung suchten denn auch alle befragten Frauen zuallererst Unterstützung in ihrem Elternhaus.

In diesem Kapitel stehen diese Unterstützung der Eltern und Geschwister bei einer Ehekrise und die Grenzen von deren Einflussbereich im Mittelpunkt. Zuerst gehe ich anhand von Meenakshis Geschichte der Frage nach, welche Konsequenzen die Rückkehr einer verheirateten Tochter in ihre Familie haben kann und in welches Dilemma ihre Eltern dadurch geraten können. Anhand von Gangas Fall zeige ich danach die Grenzen der familiären Unterstützungspflicht auf. Insbesondere, wenn die Ressourcen einer Familie knapp sind.

Das „Mutterhaus“: Zwischen Familienehre und Tochterliebe

Wenn eine tamilische Frau zu ihren Eltern zu Besuch geht, spricht sie vom „Mutterhaus“ (*Ammāvīṭu*).⁹⁴ Das *Ammāvīṭu* bleibt für die verheirateten Frauen ein wichtiger Bezugsort. Töchter weilen oft bei ihren Eltern zu Besuch. Die Mütter übernehmen beispielsweise bei der Geburt der Kinder ihrer Tochter eine wichtige Rolle: Die Töchter kehren kurz vor der Geburt zur Mutter zurück und bleiben dort bis einige Monate nach der Geburt, um sich zu erholen und die Säuglingspflege zu erlernen.

Da Töchter oft in ihrem Elternhaus anzutreffen sind, fällt es kaum auf, wenn sie dort aufgrund von Ehekonflikten Zuflucht suchen. Kehrt eine Tochter jedoch häufig und für längere Zeitperioden zurück ins Elternhaus, kann dies die Eltern längerfristig in ein Entscheidungsdilemma bringen. So fühlten sich Meenakshis Eltern hin und her gerissen zwischen der Sorge um das Wohlergehen ihrer verheirateten Tochter und den Verpflichtungen gegenüber ihren noch unverheirateten Kindern. Einerseits wollten sie Meenakshi und ihren Sohn bei sich haben, andererseits waren sie, wie auch Meenakshi selbst, darum bemüht, den Schein in ihrem unmittelbaren Umfeld zu wahren. Denn, würde herauskommen, dass Meenakshi nur noch, wie sie selbst sagte, wegen der „Society“ gelegentlich zu ihrem Mann zurückkehrt, hätte dies Auswirkungen auf das Ansehen ihrer Familie. Denn wer eine verheiratete Tochter über längere Zeit im Haus duldet, unterstützt in den Augen der Nachbarschaft und der weiteren Verwandtschaft die Trennung. Kehrt Meenakshi also nicht ins Haus ihres Mannes zurück, verliert nicht nur sie, sondern ihre ganze Familie ihr Ansehen. Aufgrund der Furcht, dass sich Verwandte deshalb von wichtigen Austauschbeziehungen zurückziehen könnten, duldete Meenakshis Familie sie nur zeitlich beschränkt in ihrem Haus. Meenakshis Familie war auf breite Akzeptanz angewiesen, weil ausser Meenakshi noch keines ihrer Kinder verheiratet war. Um den Schein zu wahren, kehrte Meenakshi daher regelmässig für einige Zeit ins Haus ihres Mannes zurück.

⁹⁴ Dieser explizite Bezug zur Mutter verweist auf die allgemein stärkere emotionale Verbindung mit den Verwandten der Mutterseite. Der Mutterbruder ist bei Nicht-Brahmanen in Tamil Nadu eine wichtige Bezugsperson und der ideale Heiratspartner ist der Sohn des Mutterbruders. Im tamilischen Körperverständnis hat ein Kind durch die lange Schwangerschaft mehr „Blut“ der Mutter als des Vaters. Die Verbindung zu ihr und ihrer Familie ist daher stärker als zum Vater (Kapadia 1995: 30).

Diese Situation war für Meenakshi jedoch sehr unbefriedigend: So schilderte uns Meenakshi zwar ihre Wünsche, wie sie selbst gerne leben möchte, betonte jedoch gleichzeitig, dass sie zurzeit keine eigenen Entscheidungen treffen könne. Denn sie wisse nie, wann sie wieder ins Haus ihres Ehemannes zurückkehren müsse. Die Rückkehr bestimmte jeweils ihr Ehemann oder ihre Familie. Ihr Ehemann konnte sie jederzeit zurückrufen. Um ihre Familie zu entlasten, musste sie diesem Ruf jeweils folgen. Aufgrund aufkommender Gerüchte in der Nachbarschaft oder bei anstehenden Heiratsverhandlungen für die jüngeren Geschwister konnte ausserdem ihre Familie sich gezwungen fühlen, sie zurückzuschicken.

Die immer wiederkehrend vorübergehende Rückkehr ins Haus der Eltern, die bezweckt, eine faktische Ehetrennung vor der Öffentlichkeit zu verbergen, ist in Indien weitverbreitet und wird auch von anderen AutorInnen dokumentiert.⁹⁵ Diese Arrangements zwischen den Eltern und ihren Töchtern bleiben jedoch stets eine temporäre Lösung. Die Frauen sind abhängig von den Entscheidungen der Familie und derjenigen des Ehemannes. Aber auch die Eltern können nicht frei entscheiden. Sie geraten in ein Dilemma zwischen ihrer Sorge um das Wohlergehen ihrer Tochter und ihrer eigenen überlebenswichtigen Integration in der Verwandtschaft und Nachbarschaft. Trotz des Willens, die Tochter im Falle einer Ehekrise zu unterstützen, sind den Eltern und Geschwistern aufgrund der gesellschaftlichen Normen darin Grenzen gesetzt. Dadurch leben die Frauen in einem solchen temporären Arrangement in ständiger Ungewissheit darüber, was in Zukunft mit ihnen geschehen wird.

Meenakshis Situation im Elternhaus veränderte sich durch den Tod des Vaters. Ihr Bruder plante, sobald alle Geschwister verheiratet waren, eine eigene Familie zu gründen und die Mutter zu sich zu nehmen. Somit würde ihre Mutter keinen eigenen Haushalt mehr führen und Meenakshi kein *Ammāvītu* und dadurch erschwerte Bedingungen, in Krisenzeiten materielle wie auch emotionalen Unterstützung seitens ihrer Familie einzufordern. Wie ich im Folgenden zeige, befand Ganga sich in einer solchen Situation.

⁹⁵ Aura 2008: 101ff., David 1980: 117–116, Grover 2009: 14ff., Skjonsberg 1982: 121, Vögeli 2005: 58. Laut Grover hätten die Eltern oft selbst ein Interesse daran, ihre Tochter zu behalten, weil diese den Eltern als Arbeitskraft dient. Eltern würden in solchen Fällen zur Verstärkung von Eheproblemen beitragen (Grover 2009: 23).

Die Veränderungen der „Bruderplichten“

Laut Ganga vernachlässigte ihr Ehemann die Versorgungspflicht gegenüber seiner Frau und seinen Kindern stark. Dies wurde jedoch weder von Gangas Brüdern, ihrer Mutter noch von den Nachbarn als Hauptgrund für Gangas gegenwärtige schwierige finanzielle Situation gesehen. Die Verantwortung wurde Ganga selbst zugeschrieben, da sie durch ihren Schritt, sich ohne das Einverständnis der Brüder ans Gericht zu wenden, die Brüder veranlasste, den Kontakt mit ihr abubrechen und sie nicht mehr zu unterstützen. Mehrmals wurde mir erklärt, von Ehemännern werde nicht generell erwartet, dass sie für ihre eigenen Familien sorgen. Die Brüder der Ehefrauen hingegen haben materielle „Verpflichtungen“ (*Kaṭamai*) gegenüber ihrer eigenen Schwester und deren Kindern. Wie der eingangs dieses Kapitels zitierte Sozialarbeiter sagt, wird es als die Pflicht des Bruders angesehen, für das Wohlergehen seiner Schwester zu sorgen. So muss der Bruder der Schwester und ihren Kindern auch nach der Heirat vor allem bei Lebenszyklusritualen grosszügige Geschenke machen.

Die Kreuzcousinenheirat

Die Unterstützungspflicht der Brüder gegenüber seinen Schwestern liegt in der Präferenz der Kreuzcousinenheirat begründet: Die mehrheitlich nicht-brahmanischen Kasten in Tamil Nadu bevorzugen für ihre Tochter einen matrilateralen Kreuzcousin als Ehemann. Die Gaben an die Schwester bergen in einem solchen System für die Brüder keine Nachteile. Denn ein klassifikatorischer Bruder (*Aṇṇāṇ*) wird darin der potentielle Schwiegervater der Kinder seiner Schwester (Kapadia 1995: 27). Da die Kinder von Brüdern und Schwestern sich also später einmal heiraten, kommen die materiellen Zuwendungen des Bruders idealerweise wiederum seinen Kindern zugute. So bleibt der Besitz in der Familie. In diesem Sinne spricht Trawick von einer „doppelten Allianz“ zwischen Brüdern und Schwestern (Trawick 1990a: 170–178). Aus diesen verwandtschaftlichen Beziehungen und Verpflichtungen wird verständlich, weshalb sich ein Ehemann für die Versorgung seiner Frau und seiner Kinder weniger verantwortlich fühlt als der Bruder seiner Frau. Denn auch ein Ehemann ist gleichzeitig ein Bruder und hat selbst materielle Verpflichtungen gegenüber seiner Schwester.

Dieses Austauschsystem wird jedoch durch die bereits erwähnten veränderten Heiratspräferenzen durchbrochen. Die Eheschliessung mit Nicht-Verwandten bringt in dieser Hinsicht grosse Nachteile mit sich: Wo bei der klassischen Kreuzcousinenheirat die Geber- und Nehmerrolle in der nächsten Generation wechselt, sobald die Tochter den

Mutterbrudersohn heiratet, werden die Gaben an die Schwester bei einer Heirat mit einem Nicht-Verwandten zu einem Verlustgeschäft für die Eltern und Brüder der Ehefrau.

Hinzu kommt eine überbordende Mitgiftpraxis. Laut Kishwar (2005) war bis vor zwei Generationen die Mitgift eine Art „Vorerbe“ (*Citr*). Der Inhalt dieses Vorerbes war bestimmt durch Kastennormen. Dieses Vorerbe habe sich durch die vermehrt auf ökonomischen Überlegungen basierenden Ehearrangements in eine Mitgift umgewandelt. Die Mitgift orientiere sich nun nicht mehr am Anteil des elterlichen Besitzes sondern am Status der Schwiegerfamilie.⁹⁶ Der Gedanke des „Vorerbes“ verliert dadurch an Bedeutung, weil erstens die Forderungen der Schwiegerfamilie den Anteil des realen Erbes weit übersteigen und zweitens die Ehefrauen in vielen Fällen keine Kontrolle über die Güter haben. Diese gehen meist direkt in den Besitz der Schwiegerfamilie über und werden damit zu einem „Bräutigampreis“ (Kishwar 2005: 6–7). In besitzlosen Familien können sich Brauteltern durch die immensen Geldforderungen seitens des Ehemannes und der Schwiegereltern hoch verschulden. Manchmal kommt es aufgrund mangelnder Ressourcen für eine Mitgift zu „unpassenden“ Heiratsarrangements, in denen eine Tochter beispielsweise mit einem viel älteren verwitweten oder geschiedenen Mann, einem Behinderten oder Kranken verheiratet wird und die Bräutigamfamilie dafür auf eine Mitgift verzichtet.

Die Veränderungen der Heiratspraxis und die dadurch entstandene Einseitigkeit der verwandtschaftlichen Austauschbeziehungen führen zusammen mit der überbordenden Mitgiftpraxis zur Abwertung des Status der Frauen innerhalb ihrer Familien. Eine Tochter oder Schwester wird vermehrt zur finanziellen Bürde. Denn trotz der sich ändernden Heiratspraktiken bleiben die Geberpflichten der Brüder an Hochzeiten und anderen Lebenszyklusritualen ihrer Schwestern und deren Kindern unverändert. Dementsprechend herrscht unter Ehemännern und Schwiegerfamilien weiterhin das Selbstverständnis, Geldforderungen an die Ehefrau und ihre Familie seien legitim.

Grenzen der Geberpflichten

In Studien zur sozialen Sicherheit wird argumentiert, dass Beziehungen auch innerhalb der Familie durch die Teilnahme an Reziprozität gepflegt werden müssen. Dies braucht minimale

⁹⁶ vgl. auch Oldenburg 2003 zur Bedeutung der Mitgift in präkolonialer Zeit und deren Veränderungen zu Ungunsten der Frauen aufgrund des Ausschlusses der Frauen vom Landbesitz während der Kolonialzeit.

wirtschaftliche Ressourcen. Wo diese fehlen, wie bei Ganga, ist auch das familiäre Sicherheitsnetzwerk nicht einfach gegeben (Roth 2007: 155).

Geldgaben an Ganga blieben einseitig. Es bestand keine Reziprozität mehr. Aufgrund dieser einseitigen materiellen Verpflichtungen und des zum Teil immensen Güterabflusses erstaunt es nicht, dass ihre Brüder Wege suchten, ihre Pflichten gegenüber ihrer Schwester zu umgehen. Dies wurde möglich durch die Bezugnahme auf die Moral: Aus Sicht ihrer Brüder, hatte Ganga sich mit ihrem Alleingang vor Gericht gegen die Familie entschieden. Ihr Handeln wurde als „schändlich“ (*Kēvalam*) verurteilt, welches das Ansehen der Familie gefährdet. Ganga verstieß gegen die Regeln der „moralischen Ökonomie“ und verlor damit ihr Anrecht auf familiäre Unterstützung.

Es ist nicht auszuschliessen, dass die Brüder von Ganga ähnlich wie die Eltern von Meenakshi auch in ein emotionales Dilemma gerieten, als es darum ging ihre eigenen Gefühle und emotionale Bindung zur Schwester gegen die Familieninteressen abzuwägen. Schliesslich hatte zumindest der älteste Bruder sich auch lange Zeit für Ganga eingesetzt. Jedoch waren die informellen Austauschbeziehungen in Gangas von Armut betroffener Familie so überlebenswichtig, dass sich ihr Bruder gezwungen gefühlt haben könnte, sich von seiner Schwester zu distanzieren. Gangas Geschichte zeigt damit auch die Grenzen familiärer Verpflichtungen, insbesondere in armutsbetroffenen Familien.

Zusammenfassung: Grenzen familiärer Unterstützung

Das „Mutterhaus“ ist für Frauen bei Ehekrisen oft der einzige Rückzugsort. Die Rückkehr ins Elternhaus im Falle einer Ehekrise macht die Ehefrauen jedoch abhängig von den Entscheidungen ihrer Eltern und den verantwortlichen Geschwistern. Deren Entscheidungsmacht wiederum ist auch eingeschränkt und abhängig vom „Urteil der Gesellschaft“ (*Ūrvaḷakkam*): Eltern können bei der Rückkehr ihrer Tochter in ein Entscheidungsdilemma geraten. Sie fühlen sich einerseits verantwortlich für das Schicksal und das Wohlergehen ihrer Tochter, andererseits gefährden sie durch das Tolerieren der verheirateten Tochter im Elternhaus das Ansehen der Familie. Deshalb versuchen Familien eine faktische Trennung durch zeitlich befristete Aufenthalte im Elternhaus und einer ebenfalls befristeten Rückkehr zum Ehemann vor der „Society“ zu verbergen.

Die sich verändernde Heirats- und Mitgiftpraxis wirkt sich nachteilig auf die Situation einer Frau in einer Ehekrise aus: Wird nicht innerhalb der Verwandtschaft geheiratet, werden die ursprünglich über zwei Generationen hinweg reziproken Beziehungen zwischen Brüdern und Schwestern einseitig. Die materiellen Zuwendungen der Brüder an die Schwester werden zu einem Verlustgeschäft. Gleichzeitig bleibt das Selbstverständnis der Bruderpflichten erhalten, weshalb Geldforderungen seitens der Schwiegerfamilie an die Ehefrau und ihre Familie als legitim angesehen werden. Dieses Selbstverständnis erklärt, weshalb sich Ehemänner der Versorgungspflicht ihrer Familie entziehen können, ohne dafür von der Gesellschaft bestraft zu werden. Die Brüder können gleichzeitig aus mangelnder Reziprozität und zum Erhalt ihrer eigenen sozialen Sicherheit die Unterstützung ihrer Schwestern einstellen und diesen Entscheid mit dem moralischen „Fehlverhalten“ ihrer Schwester rechtfertigen. Dies kann dazu führen, dass Frauen wie Ganga letztendlich von keiner Seite mehr Unterstützung erhalten.

Ganga und Meenakshi gehören der lokal niedrigsten „unberührbaren“ Kaste der *Cakkiliyan* an. *Cakkiliyan* sind das Putzpersonal von Madurai und haben gesamtgesellschaftlich gesehen kein Ansehen. Trotz der vermeintlich höheren Toleranz gegenüber Trennungen und Scheidungen in ihrer Kaste sind Meenakshis und Gangas Familie aufgrund der Eheprobleme ihrer Töchter sehr besorgt um ihr Ansehen in ihrer Verwandtschaft und Nachbarschaft. Sie referieren auf die Werte der Angehörigen höherer Kasten und der Mittelschicht, die eine Trennung als Stigma und grosses Problem für die Familienehre betrachten. Dies zeigt wiederum, wie die Mittelschichtwerte alle Schichten und Kasten in Madurai durchdringen.

Meenakshi und Ganga haben beide keine eigenen ökonomischen Ressourcen, was ihre Abhängigkeit von ihrer Familie verstärkt. Im folgenden Kapitel untersuche ich die Auswirkungen von eigenem Einkommen auf die Entscheidungen von Frauen in Ehekrisen.

G. Mala

„Wegen meinem Job hat er mich geheiratet, und deswegen bin ich jetzt auch geschieden.“



Mala ist seit kurzer Zeit gerichtlich geschieden. Ich lerne sie durch eine ihrer Schwestern kennen, die in einer mir bekannten Organisation arbeitet. Innerhalb eines halben Jahres besuche ich Mala gemeinsam mit meiner Assistentin insgesamt vier Mal in ihrem Haus. Da sie täglich von acht Uhr morgens bis acht Uhr abends als staatlich angestellte Krankenschwester im benachbarten Bezirk arbeitet, hat sie jeweils nur sonntags Zeit, um mit uns zu sprechen. Ihre drei Töchter sind zwischen neun und elf Jahre alt und meist auch anwesend, hören zu, machen Hausaufgaben oder schlafen. Mala hat vier Schwestern und drei Brüder. Eine der Schwestern ist Rajeshwari. Sie lebt seit ihrer Trennung von ihrem Ehemann bei der Mutter, die im selben Haus wohnt wie Mala. Sie ist bei unseren Gesprächen mit Mala oft anwesend. Auch sie erzählt uns ihre Geschichte. Malas Vater starb vor sechs Jahren nach langer Krankheit und Bettlägerigkeit. Mala wohnt im unteren Stock eines Hauses an einer stark befahrenen Strasse, die zu den städtischen Leichenverbrennungsplätzen führt. Wir müssen jeweils laut sprechen, damit wir uns über den Strassenlärm, der durch die offenen Fenster samt Staub und Abgasen in die kleine Wohnung dringt, verständigen können.

Mit 24 Jahren heiratete Mala auf Druck ihrer Familie einen zehn Jahre älteren entfernten Cousin. Ihre Ehe stand buchstäblich von Anfang an unter einem schlechten Stern: „Unsere Horoskope passten nicht zusammen. Eigentlich wäre zuerst meine ältere Schwester mit Heiraten an der Reihe gewesen. Mein zukünftiger Mann war jedoch wegen meiner staatlichen Anstellung mehr an mir interessiert als an meiner Schwester“, erzählt Mala.

Da sie in einem Distrikt ausserhalb Madurais arbeitete und dort auch eine Wohnung zur Verfügung gestellt bekam, lebte Mala nach der Heirat nicht im Haus ihres Mannes. Ihr Mann besuchte sie jeweils einmal im Monat und holte ihren Lohn ab. Zudem besuchte sie einmal wöchentlich ihre Schwiegereltern. Ihr Mann versprach ihr zu einem Transfer nach Madurai zu verhelfen, löste sein Versprechen jedoch nie ein. Ein Jahr nach der Heirat gebar sie ihre erste Tochter. „Da merkte ich, dass mein Mann sich überhaupt nicht für dieses Kind interessierte. Nur meinen Lohn beanspruchte er“, sagt Mala. Etwas beschämt begründet sie das mangelnde Interesse ihres Mannes an ihrer gemeinsamen Tochter damit, dass dieser bereits eine Familie

hatte. Er hatte vor der Heirat mit Mala Kinder mit seiner Schwägerin. Dennoch wurde sie bei einem seiner gelegentlichen Besuche wieder schwanger. Sie dachte darüber nach, eine Abtreibung vorzunehmen. Ihre Mutter hielt sie jedoch davon ab, da dieses Kind erstens ein Sohn sein konnte und sie zweitens einen Abort als zu hohes gesundheitliches Risiko einschätzte.

Schliesslich gebar sie Zwillingstöchter. Ihr Mann bat sie noch im Wochenbett erneut um Geld. Ihre Mutter riet ihr daraufhin entrüstet, nicht mehr zu ihm zurückzukehren, sondern bei ihr zu bleiben. Dennoch ging sie fünf Tage nach der Geburt zurück zu ihrem Mann und seinen Eltern. Nach einer Nacht voller Streitereien schickten sie jedoch Mala zusammen mit den Kindern zurück zu ihrer Mutter. Nach einem Jahr kam die Schwiegermutter mit einigen Verwandten, aber ohne Malas Ehemann, vorbei und verlangten, Mala solle wieder bei ihnen wohnen. Ihr bettlägeriger Vater riet ihr, in die Schwiegerfamilie zurückzukehren. Denn es bestand die Gefahr, dass ihre jüngeren Schwestern keine Heiratspartner finden würden, wenn sie noch länger zu Hause blieb. Doch sobald sie wieder im Haus der Schwiegereltern war, setzten deren Geldforderungen erneut ein. Nach drei Monaten schickten die Schwiegereltern ihre Schwiegertochter wieder zurück zu ihrer Mutter.

Ihr Mann sei sich sehr sicher gewesen, sie würde wiederum mit Geld zu ihm zurückkehren, meint Mala. Zum einen, weil „keine Frau in dieser Gesellschaft alleine leben kann“ und zum andern, weil es in den Augen der weiteren Verwandtschaft und Nachbarschaft auch keinen Grund gegeben habe, nicht zu ihm zurückzukehren. Schliesslich trank ihr Mann nicht und schlug sie auch nicht. Zudem war er ein lokaler Politiker der kommunistischen Partei. Im Kreis seiner Verwandten und Bekannten genoss er grosses Ansehen. Er habe auch gewusst, dass ihre Familie mit dem kranken Vater in einer zu schwachen Position war, um sich für seine Tochter stark zu machen. Ihr älterer Bruder sei zudem „zu nichts zu gebrauchen“ gewesen: „Wenn ich einen starken Vater und älteren Bruder gehabt hätte, hätten wir vielleicht mit Hilfe eines Familienrates die Situation ändern können. Wenn mein Vater noch leben würde und gesund wäre, wären mir all diese Probleme erspart geblieben. Die Schwiegerfamilie hätte sich ein wenig gefürchtet. Mein Mann wusste auch, dass ich und meine Eltern wegen der Familienehre nichts gegenüber den Nachbarn sagen würden.“

Vier Jahre nach der Geburt der Zwillinge beantragte Malas Mann die Scheidung. Mala zeigt uns ihre Scheidungsdokumente. Er begründete seinen Antrag auf Scheidung damit, dass ihm seine Ehefrau weder Geld noch Schmuck gab und nur ihrer Mutter gehorche.

Als sie das Dokument des Scheidungsantrages in Händen hielt, habe sie sich sehr bedroht gefühlt, sagt sie. Sie zeigte den Brief ihrer Mutter, den Schwestern und Brüdern sowie befreundeten Nachbarn. Eine Freundin stellte sie daraufhin einem Anwalt vor. Danach hielt sich diese Freundin jedoch mit weiteren Hilfestellungen zurück, da „Freunde sich nicht in solche Familienangelegenheiten einmischen“.

Schon zu diesem Zeitpunkt, so Mala, habe sie sich gedacht, eine Scheidung in ihrem Fall würde keinen grossen Unterschied machen, sondern sogar eine „Befreiung“ von den ständigen Geldforderungen ihres Noch-Ehemanns bedeuten. Ihr Anwalt jedoch riet ihr, nicht in die Scheidung einzuwilligen, sondern eine Versöhnung anzustreben. Das Scheidungsverfahren zog sich in der Folge vier Jahre in die Länge.

Mala berichtet, sie habe sich vor Gericht sehr exponiert gefühlt. Sie habe gedacht, alle würden sie als „schuldig“ betrachten. Weil sie für die Gänge zum Gericht jeweils frei nehmen musste, wussten auch ihr Vorgesetzter und die anderen MitarbeiterInnen über ihre Situation Bescheid. Dies sei ihr sehr peinlich gewesen, sie habe sich sehr geschämt. Die Anwaltskosten waren eine grosse finanzielle Belastung. Für jeden Brief, den ihr Anwalt für sie verfasste, musste sie bezahlen. Auch wenn er bei Gericht erschien, musste sie bezahlen, sogar dann, wenn der Fall vertagt wurde. Pro Jahr wurde sie ungefähr zehn Mal aufgebeten, vor Gericht zu erscheinen.

Eines Tages kam ihr Mann gemeinsam mit einem Freund zum Haus ihrer Mutter und verlangte ihren *Tāli* zurück. Er wollte, dass Mala eine aussergerichtliche Übereinkunft zur Trennung unterschrieb, damit er eine andere Frau heiraten konnte. Mala und ihre Mutter weigerten sich jedoch und informierten die Polizei. Diese unternahm jedoch nichts.

Drei Mal musste sie zur Beratungsstelle des Familiengerichts. Beim dritten Treffen entschied sie sich, in die Scheidung einzuwilligen. Seine ständigen Geldforderungen und sein Desinteresse an den gemeinsamen Töchtern hätten sie letztendlich dazu bewogen, diesen Schritt zu wagen. „Normalerweise gibt es in indischen Familien viel Liebe, gerade nach der Geburt eines Kindes. Dies war bei meinem Mann nie der Fall“, erklärt sie uns. Sie betont, wie

wichtig ihr eine gute Ausbildung für ihre Töchter sei. Den Töchtern eine gute Ausbildung zu ermöglichen, wäre nicht möglich gewesen, wenn sie in der Ehe verblieben wäre und ihr Geld ihrem Mann hätte überlassen müssen. Sie sagt: „Wenn ich ihm immer Geld gegeben hätte, wäre unser Ansehen als Familie für Aussenstehende gewahrt gewesen, aber die Kinder würden leiden.“

Der Richter sei über ihren Entscheid sehr schockiert gewesen, sagt Mala. Er hatte selber fünf Töchter und wollte sie überzeugen, sich doch zum Wohle der Kinder für eine Versöhnung zu entscheiden. Mala entschied sich jedoch dagegen. Der Richter habe daraufhin eine Scheidung im gegenseitigen Einverständnis ausgesprochen. Sie verlangte keine Unterhaltszahlungen, da sie eine Regierungsstelle hatte und dadurch über ein regelmässiges Einkommen verfügte. Sie sagt: „Wegen meinem Job hat er mich geheiratet, und deswegen bin ich jetzt auch geschieden.“

Als sie sich entschied, in die Scheidung einzuwilligen, dauerte der ganze Scheidungsprozess nur noch ein Jahr. Sie meint, es wäre wahrscheinlich noch schneller gegangen, wenn es keine Streiks und andere Aufschiebungen gegeben hätte. Im Nachhinein denkt sie: „Ich war eine Närrin, vier Jahre lang auf ihn zu warten. Ich hätte die Scheidung schon viel früher haben können und hätte mir dadurch viel Ärger und Anwaltskosten gespart.“

Im Dorf, in dem sie arbeitet, wisse niemand von ihrer Scheidung. Deshalb nehme sie auch den weiten Weg in Kauf und wohne nicht im Dorf. Sie vermeide es aus Angst vor unangenehmen Fragen auch, allzu oft mit den Nachbarn zu sprechen. Sie wohne eigentlich nur wegen ihrer Mutter in dieser Gegend, erklärt Mala, und auch, wie sie zögernd anfügt, weil auch ihr Ex-Mann in der Nähe wohnt und manchmal am Haus vorbeigeht. Dies würde vielleicht, so hofft sie, für Aussenstehende den Anschein erwecken, sie seien noch zusammen. Ihr Bruder baut jedoch in einer anderen Gegend ein Haus, wo er mit der Mutter und den Schwestern bald hinziehen will. Nach deren Umzug will auch sie wegziehen.

Trotz der Scheidung zieht sie den *Tāli* an, sobald sie aus dem Haus geht, wegen der „Society“. Sie kennt niemanden ausserhalb ihrer Familie, der oder die geschieden ist. Dies sei ja auch nicht erstaunlich, meint sie, da sie es auch vermeide, darüber zu sprechen. Die Bekannten und Verwandten, die von ihrer Scheidung wissen, würden über sie als „Lebensverschwendung“ (*Vālāveṭṭi*) tuscheln. Sie und ihre Schwester würden an Familienfesten deshalb auch

diskriminierend behandelt. An Hochzeiten müssen sie weit hinten sitzen. Zu Kinder- und Schwangerschaftsritualen würden sie gar nicht erst eingeladen.

Mala gehört den hochkastigen *Pillai* an. Trennungen, Scheidungen und Wiederverheiratungen seien bei ihnen eigentlich nicht üblich. Dies mache die Situation noch schwieriger. Mala findet, in anderen Kasten sei es einfacher. Zum Beispiel die *Kallar*, die würden sich scheiden lassen und wieder heiraten dürfen, das findet sie gut.

Sie empfindet das Leben als geschiedene Frau mit drei Töchtern als schwierig. Sie sorgt sich um ihre Töchter. Wenn die Mädchen von der Schule kommen und sie noch nicht zu Hause sei, müssten sie die Türe zur Strasse jeweils gut verriegeln. Manchmal würden Männer von der Strasse in die Wohnung hinein starren. Zu ihrem Schutz will Mala ihre Töchter, sobald sie in die Pubertät kommen, in ein Internat schicken. Schon jetzt sei die Situation schwierig. Sie müsse alles alleine machen und habe keine Unterstützung von einem Mann. Sie fühle sich deshalb oft deprimiert und gestresst. Sie habe keine freie Zeit, um sich zu erholen. Wenn sie mal krank sei, müsse sie trotzdem alle Arbeiten erledigen.

Auf meine Frage, was denn die grössten Probleme einer geschiedenen Frau seien, antwortete sie: „Geld, keine Sicherheit, kein Schutz vor anderen Männern, kein glückliches Leben, eher ein Leben wie eine ‚Maschine‘.“



8. „Anrecht auf Unterstützung“: Einkommen und Scheidungsbereitschaft

“I don’t know why there are so many divorce cases nowadays. It is because of the women. Because today they have a better education and work in the public, they develop willpower and boldness.” (Anwalt beim Distriktgericht)

“I think in Indian or Tamil family women and men cannot live independent. Even if both are working and earning their own money, many families will have a joint account. Nobody will have a separate account. I think in our situation the concept of economic independence will not be very much accepted.” (Student aus einem Workshop)

Obwohl es keine verlässlichen offiziellen Statistiken gibt, waren sich Anwälte, Richter und SozialarbeiterInnen einig, dass die Scheidungsrate in den letzten Jahren stark gestiegen ist. Ein Anwalt erzählte mir, vor zwanzig Jahren habe es in ganz Tamil Nadu nur ein Familiengericht gegeben, heute gebe es einundzwanzig. Ein anderer erfahrener Anwalt meinte, früher habe es beim Distriktgericht in Madurai ungefähr vierzig Scheidungsfälle pro Jahr gegeben. Seit der Einführung der Familiengerichte sei die Zahl ständig angestiegen.

Neben dem eingangs zitierten Anwalt begründeten auch andere befragte ExpertInnen die zunehmende Scheidungsrate mit der vermehrten Erwerbsarbeit der Frauen.⁹⁷ Durch die ökonomische Unabhängigkeit, so wurde begründet, steige die Bereitschaft der Frauen, sich von ihrem Ehemann zu trennen. Zum einen wurde diese Entwicklung zur Besserstellung der Frauen durch ökonomische Unabhängigkeit begrüßt. Zum anderen wurde von vielen Seiten beklagt, durch diese neue „westlich-modern“ beeinflusste Entwicklung komme es zum Zerfall von „indischen Familienwerten“.

Ein solcher Wandel von Familienwerten wird auch von Seiten der Wissenschaft vermutet. So sieht etwa Seymour (2002) die indischen Familienwerte durch „demokratisierende Veränderungen“, insbesondere der vermehrten Bildung⁹⁸ und Erwerbsarbeit der Frauen,

⁹⁷ Weitere oft genannte Gründe waren die mangelnde „Anpassungsfähigkeit“ und bessere Bildung der Frauen.

⁹⁸ Der Faktor Bildung wird hier nicht berücksichtigt, da Bildung alleine nicht an Erwerbstätigkeit geknüpft ist. Die Investitionen in die Ausbildung von Töchtern ist stark von Statusinteressen der gesamten Familie (mit)geprägt: In Madurai beklagten sich ProfessorInnen der Soziologie und Sozialarbeit darüber, dass

bedroht. Zu den gefährdeten Familienwerten zählt für Seymour die Priorität des Gemeinschaftswohls über die Ziele des Individuums. Sie fragt sich: „To what extent will the patrifocal joint family be able to adjust to these kinds of democratizing changes while retaining the general commitment of family members to the well-being of the collective whole?“ (Seymour 2002: 115) In ähnlicher Weise fragt Trawick (2003) am Ende ihres Artikels über indische Familienideologie: „Will the power of the west eventually erode Indian society as it is presently constructed?“ (Trawick: 2003: 1175). Sie nimmt Bezug auf gängige, auch in Experteninterviews oft erwähnte Erklärungsmuster, die in der Erwerbsarbeit der Frauen, ähnlich der Entwicklung in Westeuropa und den USA, einen kausalen Zusammenhang zur steigenden Scheidungsrate vermuten.

Studien zum Thema Scheidung in westlichen Staaten weisen tatsächlich einen Zusammenhang zwischen der erhöhten Erwerbsarbeit der Frauen und der steigenden Scheidungsrate nach. So stellt beispielsweise Böttcher (2006) in ihrer Studie zur steigenden Scheidungsrate in Deutschland fest, dass die Frauen durch ihr eigenes Einkommen emotional und ökonomisch unabhängiger von der Familie werden, wodurch sich die Möglichkeit, eine unglückliche Beziehung zu verlassen, erhöht.⁹⁹

Bezogen auf mein Datenmaterial aus Madurai stelle ich solche Erklärungsmuster, die sich an Entwicklungen in westlichen Nationen orientieren, in Frage. Zuerst überprüfe ich im Folgenden anhand einiger Zahlen, ob die Scheidungsrate, wie oft in ExpertInnengesprächen behauptet wird, tatsächlich auf das vermehrte Erscheinen der Frauen bei Gericht zurückzuführen ist. Danach gehe ich der Frage nach, ob erwerbstätige Frauen in Indien wirklich eher den „Mut“ haben, sich scheiden zu lassen, wie dies der Anwalt im ersten Zitat eingangs dieses Kapitels behauptet, oder ob eigenes Einkommen womöglich gar keine ökonomische Unabhängigkeit bezweckt, weil dieses „Konzept“ innerhalb der Familie nicht geschätzt wird, wie der Student im zweiten Zitat bekräftigt. Die Frage, inwiefern

insbesondere in ihren Fachrichtungen oft Frauen ausgebildet würden, die nach der Ausbildung sogleich verheiratet und nie einer Erwerbstätigkeit nachgehen würden. Bildung von jungen Frauen diene nicht etwa dazu, deren Berufschancen zu verbessern. Es ginge vielmehr darum, durch einen Hochschulabschluss die Chancen einer Heirat in eine „reiche und gebildete“ Familie zu erhöhen (vgl. hierzu Jeffery und Jeffery 1996: 156–57).

⁹⁹ Für weitere Erklärungsmodelle siehe auch Hill und Kopp (1994), Oppenheimer (1997), Sayer und Bianchi (2000).

Erwerbsarbeit und dadurch potentielle ökonomische Unabhängigkeit für eine Frau in einer Ehekrise bedeutsam ist, bildet dann den Abschluss dieses Kapitels.

Steigende Scheidungsrate und der Anteil Frauen im Gericht

Wäre die steigende Scheidungsrate vorwiegend auf vermehrte Scheidungsanträge von Frauen zurückzuführen, müsste sich dies anhand der Registrierbücher der Gerichte überprüfen lassen. Bei unserer Auszählung der Einträge in einem Registrierbuch des Distriktgerichts in Madurai stellte sich jedoch heraus, dass im ersten halben Jahr 2005 fast zwei Drittel der unter dem „Hindu Marriage Act“ eingereichten Petitionen von Männern stammten.¹⁰⁰ Aus den Zahlen, die mir von einer sozialen Organisation zur Verfügung gestellt wurden, lässt sich zudem erkennen, dass proportional seit 1999 der Anteil Frauen, die eine Scheidung eingereicht haben, nicht angestiegen ist.¹⁰¹ Insgesamt hat die Zahl der Scheidungsfälle zwar kontinuierlich zugenommen, jedoch nicht allein aufgrund einer erhöhten Teilnahme der Frauen vor Gericht.¹⁰²

Auch mein qualitatives Material lässt nicht auf eine erhöhte Scheidungsbereitschaft der Frauen schließen. Keine der befragten Frauen reichte von sich aus eine Scheidung ein (vgl. Aura 2008: 104); auch nicht wenn sie, wie Mala, durch eigenes Einkommen ökonomisch unabhängig war. Die Frauen reagierten entweder auf den Scheidungsantrag der Männer oder gingen vor Gericht, um Unterhaltszahlungen zu erreichen oder ihren Besitz zurück zu erlangen (vgl. Aura 2008: 128).

¹⁰⁰Da wir keine offizielle Erlaubnis für die Einsicht in diese Bücher durchsetzen konnte, stellte uns der Beamte das Registrierbuch nur für eine halbe Stunde zur Verfügung. Wir konnten die 233 Einträge des ersten halben Jahres auszählen: 62 Petitionen wurden von Frauen eingereicht und 171 von Männern. Davon waren insgesamt 173 Einträge Scheidungsanträge (unter Sektion 13 des „Hindu Marriage Act“ von 1955): 54 Anträge für eine „Reunion“ unter Sektion 9 („Restitution of Conjugal Rights“), 5 weitere unter der Sektion 12 („Voidable marriage“), eine unter Sektion 11 („Void marriage“) und 8 weitere ohne nähere Bezeichnung.

¹⁰¹ Die Frauenrechtsorganisation führte für die Zeitspanne von 1999 bis 2003 eine quantitative Untersuchung in verschiedenen Familiengerichten Tamil Nadus durch und stellte mir die Zahlen des Familiengerichts von Madurai zur Verfügung. Unter dem „Hindu Marriage Act“ haben in dieser Zeitspanne insgesamt 57,2% Männer und 27,3% Frauen eine Scheidung eingereicht, 15,5% gemeinsam („Mutual Consent“).

¹⁰²Laut der Auszählung der erwähnten Frauenrechtsorganisation wurden 1999 unter dem „Hindu Marriage Act“ 185 Scheidungsanträge eingereicht, 2003 waren es 385.

Mein Datenmaterial zeigt also, dass ökonomische Unabhängigkeit die Scheidungsbereitschaft der Frauen nicht wesentlich beeinflusst. Dennoch hat sie natürlich, wie ich im Folgenden ausführe, einen positiven Effekt auf ihr Handlungsvermögen innerhalb der Familie.

Ökonomische Unabhängigkeit oder familiäre Integration?

In Malas Schilderungen wird deutlich, dass sie selbst trotz ihrer Möglichkeit ein ökonomisch unabhängiges Leben zu führen, nie selbst eine Scheidung erwog. Sie kämpfte sogar noch einige Jahre gegen den Scheidungsantrag ihres Mannes, obwohl eine Scheidung, wie sie selbst sagte, sie von seinen ständigen Geldforderungen befreit hätte. Wie bereits erwähnt, ist Mala in dieser Hinsicht kein Ausnahmefall.¹⁰³ Die Mehrheit der erhobenen Fälle sowie weitere Falldokumente aus sozialen Organisationen zeigten, dass die Frauen trotz eigenem Einkommen eine Scheidung selten von sich aus in Betracht zogen. Es stellt sich die Frage, ob das (westliche) Selbstverständnis der positiven Bewertung von Unabhängigkeit und Autonomie für den indischen Kontext gleichermassen zutrifft.

Vera-Sanso (2008) beschrieb, wie entwicklungspolitisch engagierte Feministinnen, inklusive die Autorin selbst, in den 90er Jahren davon ausgingen, dass die „Unterordnung“ der indischen Frauen vor allem die Folge ihrer ökonomischen Abhängigkeit innerhalb der Familie gewesen sei. Um die Frauen von den unterdrückenden Strukturen der Familie zu „befreien“, so nahmen sie an, müsste die wirtschaftliche Unabhängigkeit der Frauen gefördert werden (Vera-Sanso 2008: 52). Später habe sich jedoch gezeigt, dass trotz der entwicklungspolitischen Förderung der ökonomischen Unabhängigkeit der Frauen insgesamt keine Verbesserung ihrer Situation betreffend Gleichstellung und Bekämpfung der Armut eintrat. Zum Teil, so Vera-Sanso, sei sogar der Druck auf die Frauen gestiegen, noch mehr zu arbeiten und eine grössere Verantwortung für das Einkommen der Familie zu übernehmen, währenddessen die Männer ihren Beitrag am Einkommen der Familie reduzierten. Dadurch wuchs die Belastung für die Frauen zusätzlich an (Vera-Sanso 2008: 53). Durch diese

¹⁰³ Dies gilt wahrscheinlich weniger für die kosmopolitisch orientierte Oberschicht, in der die Töchter vermehrt von den Eltern in einem Scheidungsfall auch aktiv unterstützt werden. Dube (1998: 102) ist der Meinung, Scheidungen seien bei gebildeten „well to do sections“ am Steigen. Die Frauen aus diesen Schichten würden auf die Unterstützung ihrer Eltern zählen können, vgl. hierzu den Artikel aus der New York Times (19. Februar 2008) zu Scheidungen in Indien: „But growing numbers of educated, working women, confident and financially secure, refuse to do so [sich der Schwiegerfamilie unterordnen] – and increasingly, their parents back them up.“

unvorhergesehene Entwicklung wurde Erwerbsarbeit als Quelle von ökonomischer Unabhängigkeit und damit verbunden als Weg zur Emanzipation zunehmend hinterfragt. Als Folge davon wurde in Forschungen vermehrt das soziale Umfeld der Frauen mit einbezogen. Es zeigte sich, dass die Familie von den Frauen selbstverständlich als Ort der emotionalen und materiellen Sicherheit und Geborgenheit verstanden wurde, und nicht, wie dies Feministinnen der 1990er Jahre annahmen, als Ort der Unterdrückung (Vera-Sanso 2008: 51).

Diese Erkenntnis spiegelt sich auch in meinem Material. Wie bereits in den vorhergehenden Kapiteln festgehalten, wird die Integration in ein familiäres Netzwerk zur Etablierung und Aufrechterhaltung von sozialer Sicherheit als viel zentraler betrachtet als die Verfolgung individueller Ziele, die den Gemeinschaftsinteressen zuwider laufen können (vgl. Mines 1994: 3). Meine Gesprächspartnerinnen betonten die Wichtigkeit familiärer Unterstützung, materieller und emotionaler Art, sowie Ansehen und Respekt in der Gemeinschaft. Entsprechend versuchten sie während ihrer Ehe oft über lange Zeit sich entsprechend der „moralischen Ökonomie“ den gängigen Normen und Werten „anzupassen“. Die Gefahr bei einer Scheidung diese soziale Sicherheit oder dieses „Anrecht auf Unterstützung“ (Grover 2009: 5) zu verlieren, führt dazu, dass sich Frauen in Ehekrisen trotz finanzieller Unabhängigkeit nicht trennen wollen. Eigenes Einkommen kann dieses Ziel gar fördern, so etwa in Shantis Fall: Ihre Schwiegerfamilie hatte ein Interesse an ihrem Einkommen und duldet sie deshalb trotz der erheblichen Konflikte weiterhin in ihrem Haushalt. Durch ihr Einkommen konnte sie ihre Position innerhalb der Schwiegerfamilie stärken.

Eigene ökonomische Ressourcen haben also ermächtigende Auswirkungen auf eine Frau in einer Ehekrise. Jedoch nicht primär, um sich aus einer Ehe zu lösen, sondern um ihr Anrecht auf den Verbleib in der Schwiegerfamilie zu stärken und damit ihre soziale Einbindung aufrecht zu erhalten. Wie der eingangs dieses Kapitels zitierte junge Student treffend beschreibt, erweist sich ökonomische Unabhängigkeit für eine indische Familie wohl tatsächlich eher als untaugliches „Konzept“. Durch Erwerbsarbeit wird nicht Unabhängigkeit von der Familie angestrebt. Vielmehr wird durch einen ökonomischen Beitrag das Recht auf Unterstützung innerhalb der Familie und somit auf soziale Einbindung, materielle Sicherheit und emotionale Geborgenheit gefördert.

Zusammenfassung: Die Stärkung der Position innerhalb der Familie

Entgegen der Vermutung einiger ExpertInnen führt ökonomische Unabhängigkeit von Frauen nicht zu einer höheren Scheidungsbereitschaft. Eine Scheidung ist trotz eigenem Einkommen oft nicht im Sinne der Frauen, weil sie dadurch die Unterstützung der Familie aufs Spiel setzen. Der Anreiz ökonomischer Unabhängigkeit besteht weniger darin, sich scheiden zu lassen, als eher darin mehr Macht und Einfluss innerhalb der Familie zu erlangen und auch in sehr schwierigen Ehesituationen ihr Anrecht auf Unterstützung zu behalten und eine Trennung vermeiden.

In Malas Fall war also ihr Einkommen kein Grund, aktiv eine Scheidung anzustreben. Dennoch war letztendlich ihre ökonomische Sicherheit durch ihre Regierungsstelle entscheidend für ihre Einwilligung und die rasche Abwicklung der Scheidung. Die beiden folgenden Kapitel widmen sich den genderspezifischen Möglichkeiten und Grenzen, einen Ehekonflikt durch rechtliche und soziale Aushandlungsforen zu regeln.

H. Maheshwari

„Es war ein Fehler meines Onkels, mich nicht auch zum Treffen einzuladen. Wäre ich dort gewesen, hätte ich mich gegen die Anschuldigungen meines Ehemannes gewehrt.“

Maheshwari ist zum Zeitpunkt unserer Gespräche 40 Jahre alt, hat eine 12jährige Tochter und ist gerichtlich geschieden. Als Polizistin hat sie Anspruch auf eine kleine Zwei-Zimmer-Wohnung im Polizeiquartier, wo sie zusammen mit ihren Eltern wohnt. Maheshwari ist eine Verwandte meiner Assistentin. Wir besuchen sie einige Male bei ihr zu Hause und machen gemeinsame Ausflüge. Da sie jedoch von den Ereignissen während ihrer Ehe und der Zeit danach nicht in Gegenwart ihrer Eltern erzählen möchte, besucht sie mich an zwei dienstfreien Tagen zu Hause und erzählt uns ausgiebig die Geschichte ihrer Ehe.

Schon zu Beginn ihrer Schilderungen wird verständlich, warum sie nicht in der Gegenwart ihrer Eltern über die Vergangenheit sprechen und womöglich alte Wunden aufreissen will. Denn ihre Ehe wurde gegen ihren Willen arrangiert. Maheshwari traf sich vor ihrer Hochzeit bereits heimlich mit einem Mann einer anderen Kaste. Ihre Familie stimmte einer Verbindung mit diesem Mann aufgrund seiner Kastenzugehörigkeit nicht zu. Stattdessen wählten die Eltern einen entfernten Verwandten, einen reichen mächtigen Dorfcchef, jedoch laut Maheshwari sehr „hässlich“ und mit einem „schlechten Charakter“. Um seinen Charakter zu beschreiben, erzählt sie uns, er habe seine angesehene Position als Dorfcchef ausgenutzt und Mädchen von niedrigen Kasten vergewaltigt. Ein Fall sei sogar einmal in der Zeitung publiziert worden. Er habe sich zudem mit Wucher bereichert, Leute betrogen und Morde vertuscht.

Maheshwari schildert ihr kurzes Eheleben als geprägt von Gewalt, Ablehnung und Fremdgehen des Ehemannes. Er habe sich nicht um sie gekümmert, ihr kein Geld gegeben und sie geschlagen und vergewaltigt. Sein gewalttätiges und vernachlässigendes Verhalten habe er jeweils mit ihrer vorehelichen Beziehung begründet, von der er offenbar wusste. Sie wurde bald nach der Heirat schwanger.

Ihr Mann begann noch während des Wochenbetts ein Verhältnis mit ihrer Schwester. Er kenne sich mit „schwarzer Magie“ aus und habe ihre Schwester „verhext“, damit sie sich mit ihm einliess, meint Maheshwari. Dazu kam, dass Maheshwaris Tochter in einem astrologisch

„ungünstigen“ Monat zur Welt kam. In der Folge machte ihre Schwiegerfamilie sie für alles Unglück in der Familie verantwortlich.

Eines Tages sah sie sich im Dorf ihres Ehemannes in einer ausweglosen Situation. Sie fühlte sich vollkommen isoliert und geächtet von allen anderen DorfbewohnerInnen und hatte nicht genügend Geld, um Essen zu kaufen. Sie beschloss, sich das Leben zu nehmen. Sie übergoss sich und ihr Baby mit Kerosin. Während sie noch die Zündholzschachtel suchte, eilte ihr Mann, durch den Geruch des Kerosins alarmiert, herbei und hielt sie davon ab, sich und ihr Baby anzuzünden. Er fluchte und schimpfte, sie solle dies im Hause ihrer Mutter tun und nicht in seinem Dorf. Da habe sie realisiert, dass sie von ihm weggehen müsse.

Dennoch zögerte Maheshwari noch einige Zeit, das Haus ihres Ehemannes zu verlassen, um zu ihren Eltern zu flüchten, weil sich befürchtete, er würde in ihrer Abwesenheit eine andere Frau heiraten. Letztendlich packte sie jedoch ihre Sachen und zog zum Bruder ihrer Mutter. Das Haus ihrer Mutter kam für sie nicht in Frage, weil sie es nicht ertragen konnte, im selben Haus wie ihre Schwester zu leben, die ein Verhältnis hatte mit ihrem Mann. Ihr Baby war damals drei Monate alt.

Nach dieser Trennung verkaufte sie all ihren Schmuck, sogar ihren *Tāli*, und liess sich zur Lehrerin ausbilden. Auf Rat ihrer „Brüder“ (hier: Vater-Bruder-Söhne), zu denen sie eine sehr enge Beziehung hatte, machte sie danach noch eine Ausbildung als Polizistin. Denn die Chancen auf eine langfristige Arbeitsstelle waren dort besonders gut.

Als sie von einer geplanten zweiten Heirat ihres Ehemannes hörte, wandte sie sich an einen kommunistischen Politiker, den sie von ihrer damaligen Arbeitsstelle als Lehrerin in einem Alphabetisierungsprogramm her kannte. Sie traute ihm, weil er immer so „schöne Reden“ über die Gleichstellung der Frauen hielt. Sie gab ihm einen Brief, indem sie ihre Situation beschrieb und um eine „Reunion“ mit ihrem Mann bat. Es sei nicht ihre Absicht gewesen, zu ihrem Mann zurückzukehren. Durch dieses Vorgehen habe sie lediglich vorgehabt, diese zweite Ehe zu verhindern, erklärt sie. Zum damaligen Zeitpunkt galt Maheshwari noch als seine Ehefrau, da ihre Trennung noch nicht geregelt war. Dieser Politiker besprach die Angelegenheit mit dem Schwager ihres Ehemannes, der ein Parteikollege war. Dieser Mann jedoch sei auf der Seite ihres Ehemannes gewesen und habe sehr schlecht über sie gesprochen, klagt Maheshwari. Er habe gesagt, sie sei eine „liederliche Frau“, trage

„Nighties“¹⁰⁴ in der Öffentlichkeit und fahre auf dem Motorroller durch das Dorf, was damals für Frauen nicht üblich war. Daraufhin unternahm dieser Politiker nichts mehr zu ihrer Unterstützung.

Nach einem Jahr wandte Maheshwari sich an eine Menschenrechtsorganisation, um die Bedingungen der Trennung zu regeln. Die dortigen SozialarbeiterInnen wollten auch die Seite ihres Mannes anhören, aber dieser erschien zu keinem Treffen. Deshalb ging auch sie nicht mehr hin.

Danach bat sie ihren Onkel mütterlicherseits, einen „Dorfrat“ (Panchayat) durchzuführen. Er forderte vierzehn Verwandte auf, mit ihm ins Dorf ihres Ehemannes zu kommen, wo sie den Panchayat durchführen wollten. Von zehn Uhr morgens bis zwei Uhr nachmittags warteten die Männer dort. Maheshwari musste die ganzen Reisekosten und den Alkohol für die Männer bezahlen. Schliesslich sei ihr Mann um zwei Uhr erschienen und habe nur gesagt: „Was will sie eigentlich? Ich habe Wichtiges zu tun! Ich behalte sie, wenn sie will.“ Dann sei er wieder gegangen.

Später vernahm sie erneut von seinen Vorbereitungen für eine zweite Ehe, ohne vorher die Trennung seiner ersten Ehe und deren Bedingungen zu regeln. Diesmal wandte sie sich an einen entfernten Onkel, einen mächtigen „Rowdie“ aus Madurai. Seine Männer brachten ihren Mann dazu, bei diesem Onkel zu Hause zu erscheinen. Dort habe ihr Mann jedoch schlecht über sie gesprochen, ihnen erzählt, er wolle sie nicht mehr, weil sie ein Verhältnis mit einem anderen Mann habe, sagt Maheshwari. Zudem sei sie überzeugt, ihr Mann habe diesen Männern Geld gegeben. Maheshwari ist der Meinung, dass es ein Fehler ihres Onkels gewesen sei, sie nicht auch einzuladen, denn sie hätte sich gegen diese Anschuldigungen gewehrt. Der Onkel entschied, ihr Mann müsse ihr 20'000 Rupien und ein Haus geben. Ihr Mann musste dem zustimmen, damit der zweiten Heirat, die er zu diesem Zeitpunkt nicht mehr annullieren konnte, nichts im Wege stand. Sie erfuhr später von diesem Entscheid, der jedoch nicht in ihrem Sinne war, da erstens die Abfindung in ihren Augen zu gering und sie zweitens daran interessiert war „aus Rache“ an ihm und an dem was er ihr angetan hatte, diese zweite Ehe zu verhindern.

¹⁰⁴ Eigentlich ein Nachthemd, wird aber von vielen Frauen im Dorf und in der Stadt im Alltag im und um das Haus gegenüber dem Sari bevorzugt. Frauen tragen „Nighties“ über Unterrock und Sarihluse und bedecken die Brust zusätzlich mit einem Schal.

Dennoch fand die zweite Heirat statt. Maheshwari wandte sich daraufhin an eine Frauenrechtsorganisation, die sie durch einen ihrer „Brüder“ kennen lernte. Bei einem dortigen Treffen wollte sie ihren Mann beeindrucken und erschien mit einem Auto und mit drei Männern. Er wurde von zwei Männern begleitet. Sie wollte eine bindende Übereinkunft für Unterhaltszahlungen. Während dieses Treffens kam jedoch aus, dass ihr Mann ein ehemaliger Schulkollege des Mannes der Chefin dieser Frauenorganisation war, woraufhin Maheshwari an der Neutralität der dort arbeitenden Sozialarbeiterinnen zu zweifeln begann. Sie einigten sich, ihr Mann würde ihr Geld geben, sobald er durch einen Landverkauf dazu in der Lage sei. Dies war jedoch in den Augen von Maheshwari wiederum eine Ausrede, um vorerst diesen Zahlungen zu entgehen.

Ein Jahr später hatte sie durch ihre Arbeitsstelle als Polizistin letztendlich genügend Geld, um einen Gerichtsprozess anzugehen. Sie reichte einen Antrag für Unterhaltszahlungen ein. Ihr Ehemann beeinflusste ihren Anwalt, der „ein guter Freund eines guten Freundes“ von ihm war. Daraufhin begann dieser, „die Zeit in die Länge zu ziehen“. Er teilte ihr die Gerichtsdaten und die Verschiebungen der Daten nicht mit. Dadurch bestand die Gefahr, dass ihr Fall bei dreimaligem Nichterscheinen aufgehoben würde. Sie rief den „Junior“ ihres Anwaltes an, der ihr all diese Machenschaften mitteilte und ihr empfahl, den Anwalt zu wechseln. Sie verlangte alle ihre Dokumente von ihrem Anwalt zurück, log ihn an, sie würden sich aussergerichtlich einigen und fand durch ihren Hausastrologen einen neuen Anwalt. Diesen „warnte“ sie von Anfang an, sich nicht mit ihrem Mann einzulassen.

Sie verlangte vor Gericht fünf „Lakhs“¹⁰⁵ Rupien als Abfindung. Daraufhin forderte er eine „Reunion“, um dieser Forderung zu entgehen. Maheshwari meint, sie habe sich mit dem Gerichtsprozess an ihm „rächen“ wollen. Während des zwei Jahre dauernden Gerichtsprozesses sei sie absichtlich selten bei Gericht erschienen, um die Dauer des Prozesses zu verlängern. Dies war möglich, weil sie als Polizistin dem Richter jeweils kurzfristig aus „dienstlichen“ Gründen absagen konnte, währenddessen dem ihr Mann vergeblich bei Gericht erschien.

¹⁰⁵ 1 Lakh = 100'000Rs.

Letztendlich, so Maheshwari, sei es ihr dank ihrer Polizistinnen-Uniform gelungen, Zugang zu den Familiendokumenten seiner neuen Frau zu erhalten. Diese dienten als Beweis dafür, dass er eine zweite Ehe eingegangen war, ohne sich von der ersten Frau scheiden zu lassen. Dies ist unter dem „Hindu Marriage Act“ illegal. Dank der Beweislast erwirkte sie Unterhaltszahlungen von einem „Lakh“ und willigte daraufhin in die von ihm eingereichte Scheidung ein. Nachdem sie das Geld in den Händen gehalten habe, sei sie damit zuallererst zum Tempel gegangen, um allfällige „schwarze Magie“ abzuwenden.



„High Court“ in Madurai

9. „Panchayat machen“: Rechtliche und soziale Aushandlungsforen

„In the town we don't have any caste Panchayat, but they go to local political leaders. Families take her to the local leaders and they have some kind of negotiation – a Panchayat like thing. They try to settle their disputes, try to reunite the couples or they get maintenance from their husbands, and separate them. Sometimes they make decisions like a court, they write everything in a paper and declare: ‘Hereby you are reunited’ or ‘you are not living together anymore’ and they pay maintenance to the women.“ (Frauenrechtsaktivistin)

Maheshwari durchlief eine Odysee verschiedenster rechtlicher und sozialer Instanzen, um weitere Liebschaften und Ehen ihres Ehemannes zu verhindern und für sich Unterhaltszahlungen zu erwirken: Sie rief mit Hilfe ihres Onkels einen Dorfrat ein, bat einen hohen Politiker und einen einflussreichen Verwandten um Vermittlung, wandte sich an eine Menschenrechts- und eine Frauenorganisation und ging letztendlich zum Gericht. Solche verschiedene rechtliche und soziale Aushandlungsforen, in denen in Madurai Ehedispute ausgehandelt werden, sowie die Methoden, die in den verschiedenen Foren angewendet werden, sind Gegenstand dieses Kapitels. Zuerst folgt eine Beschreibung der unterschiedlichen sozialen und rechtlichen Aushandlungsforen, die meine Gesprächspartnerinnen zur Lösung von Ehekonflikten beizogen. Danach erörtere ich die Methoden innerhalb dieser Foren, die als „Panchayat machen“ bezeichnet werden. Ich gehe der Frage nach, ob diese Praxis auch die staatlichen Gerichte von Madurai durchdringt und welche Konsequenzen diese für das Verständnis eines modernen indischen Rechtsstaats hat.

Informelle Zusammenkünfte

Wie die vorhergehenden Kapitel zeigten, zögerten die Frauen aufgrund von Befürchtungen des Ansehensverlusts und der Furcht vor dem Verlust ihrer sozialen Sicherheit, ihre Eheprobleme ausserhalb der Familie zu kommunizieren und Unterstützung zu suchen. Für meine Gesprächspartnerinnen waren die ersten Ansprechpersonen im Falle einer Ehekrise ihre Eltern, Geschwister oder andere ihnen nahestehende Verwandte. In vielen Fällen unternahmen diese Verwandten daraufhin Schritte, um in einer informellen Zusammenkunft der beiden Familien eine Lösung zu finden.

Meine Gesprächspartnerinnen schilderten solche informellen Zusammenkünfte als Bemühung der involvierten Personen, die Eheprobleme des betroffenen Paares als „Familienangelegenheit“ zu regeln, ohne Personen ausserhalb des engeren Familienkreises mit einzubeziehen. Die Familien hatten grundsätzlich ein Interesse daran, dass es nicht zu einer Trennung kam. Das bevorzugte Ziel war es, Bedingungen zu schaffen, damit das Paar durch eine sogenannte „Reunion“¹⁰⁶ wieder zusammenleben konnte: Etwa indem den Männern das Versprechen abgerungen wurde, auf Alkohol und Gewalt zu verzichten und im Gegenzug die Familie der Frauen den Geldforderungen seitens der Familie des Mannes nachgaben. Nur wenn eine solche Einigung nicht gelang, wurde von den beteiligten Familien eine Vermittlung durch nicht verwandte, in ihrem Umfeld respektierte Personen in Betracht gezogen. Solche Personen übernahmen die Funktion eines von beiden Seiten respektierten Schiedsrichters.

Wie die eingangs des Kapitels zitierte Frauenrechtsaktivistin erwähnt, können Entscheide im Falle einer Trennung, wie Besitzklärungen und Sorgerechte für Kinder auf amtlich beglaubigtem Papier festgehalten werden. Bei Viji etwa, einer jungen Polizistin und Angehörigen der niedrigkastigen *Paraiyar*, die ich im Haus von Maheshwari kennen lernte, übernahm der Dorfchef (*Talaivar*) ihres Herkunftsdorfes die Funktion des Schiedsrichters. Viji und einige ihrer Verwandten trafen sich mit ihrem Mann und dessen Verwandten in einem Hotel in Madurai: Der *Talaivar* habe sie gefragt, ob sie denn mit ihrem Mann zusammenleben wolle oder nicht. Darauf antwortete sie, was immer ihr Mann wünsche, sie sei damit einverstanden. Danach habe der *Talaivar* ihren Mann gefragt. Dieser habe geantwortet, er möchte sich trennen. Viji übergab daraufhin ihren *Tāli* der Familie ihres Ehemannes. Beide unterschrieben eine Einigung, in der sie gegenseitig versprachen, nichts gegen eine zweite Heirat des andern einzuwenden. Beide heirateten daraufhin ein zweites Mal.

In den Schilderungen zu informellen Zusammenkünften überwogen jedoch nicht immer solche friedliche Lösungen. Manchmal wurden Lösungen durch Gewaltandrohung erzwungen, wie im Falle von Malas Schwester Rajeshwari: Sie wohnte bereits seit einiger Zeit bei ihrer Mutter, als ihr Mann gemeinsam mit seinen vier Brüdern und deren Frauen bei ihr auftauchte.

¹⁰⁶ *Tirumpa cērantāl*: „Wiederzusammenführung“ oder „Wiedervereinigung“. Ich bevorzuge hier die treffendere und etwas weniger schwerfällige englische Übersetzung „Reunion“, die oft auch in Tamilisch geführten Gesprächen verwendet wurde.

Die Brüder unterbreiteten ihrer Mutter den Vorschlag, Rajeshwari wieder zurück zu nehmen, unter der Bedingung, dass Rajeshwari ihre Mutter nicht mehr besuchen dürfe. Rajeshwaris Mutter wandte ein, ihre Tochter sei bloss zu ihr zurückgekehrt, weil ihr Mann ihr nie Geld gegeben habe. Die Brüder drohten: „Jetzt sind wir da und verlangen sie zurück!“ Ihre Mutter gab nach und meinte, Rajeshwari solle mit ihnen gehen. Aber Rajeshwari wollte auf keinen Fall zu ihrem Mann und seiner Familie zurück. Sie fürchtete um ihr Leben. Er hatte zwei Mal versucht sie umzubringen: Einmal wollte er sie am Decken-Ventilator erhängen und ein anderes Mal mit dem Kissen ersticken. Daher schrie sie: „*Vēṇṭām, Vēṇṭām!*“ („Ich will nicht!“) Daraufhin verliessen ihr Mann und seine Verwandten wütend und drohend das Haus. Abends kehrten sie zurück und drückten Rajeshwari ein amtlich beglaubigtes Papier in die Hand. Unter Androhung von Schlägen diktierten sie ihr ein „Agreement“: „Hiermit will ich nichts mehr mit meinem Ehemann zu tun haben und ich habe nichts dagegen, wenn er sich eine zweite Frau nimmt.“ Mit zitterigen Händen unterschrieb sie. Unter Geschrei und weiteren Drohungen verlangten die Verwandten den *Tāli* zurück. Widerwillig händigte sie diesen aus. Ihre Trennung war damit besiegelt, ohne dass Rajeshwari ihre Besitzansprüche auf ihre Mitgift noch hätte geltend machen können.

Informelle Zusammenkünfte können also, wie in Vijis Fall, eine Möglichkeit sein, im Sinne aller Beteiligten eine Trennung mit wenig Geld- und Zeitaufwand durchzuführen. Sie sind daher besonders für von Armut betroffene Familien eine naheliegende Möglichkeit den Ehestreit zu beenden. Solche Zusammenkünfte sind jedoch von Willkür bedroht. Rajeshwaris Fall zeigte die Gefahr, dass durch eine zahlenmässige Überlegenheit der Gegenpartei, Einigungen durch Gewaltandrohung erzwungen werden können. Zudem können in manchen Fällen die Vereinbarungen nach einer Weile nicht mehr durchgesetzt werden. So scheiterten beispielsweise die Aushandlungen von Unterhaltszahlungen an Pushba am Unwillen ihres Mannes. Nach mehreren vergeblichen Vermittlungsversuchen, rieten ihr die Verwandten deshalb, sich an eine soziale Organisation, die Polizei oder das Gericht zu wenden.

Soziale Organisationen

In Madurai gibt es eine Vielzahl sowohl staatlich unterstützte, wie auch regierungs-unabhängige Organisationen, die sich für die Anliegen der Frauen einsetzen. Während meiner Feldforschung besuchte ich Frauen- und Menschenrechtsorganisationen sowie Frauenhäuser („Short Stay Homes“) und sprach mit den dort arbeitenden Expertinnen. Soziale

Organisationen seien neben der Polizeistation und dem Gericht eine der letzten Möglichkeiten, die Frauen in einer Ehekrise nutzen, so der allgemeine Tenor. Frauen würden sich oft erst an soziale Organisationen wenden, wenn alle familieninternen Möglichkeiten, den Konflikt zu lösen, ausgeschöpft seien. „In India women will not come out with such problems to a public place, like an organisation. They will think: If I go to an organisation it is a stigma, same like going to a counselling centre or going to a police station. They won't take their problems immediately to these places“, meinte eine Sozialarbeiterin. Oft sei die Wahl der Organisation, an die sich eine Frau wende, eher vom Zufall bestimmt als von einer expliziten Wahl. Die Frauen kennen eine Organisation aus ihrem Wohnquartier, lesen davon in einer Zeitung oder Bekannte und Nachbarn erzählen davon.

In den Falldokumentationen, die mir eine Menschenrechtsorganisation zur Verfügung stellte, schilderten viele Frauen, die dort aufgrund von Ehekonflikten Zuflucht suchten, enorme Gewaltübergriffe und fürchteten um ihr Leben. So meinte denn auch eine psychologisch geschulte Sozialarbeiterin, dass fast die Hälfte der Frauen, die zu ihnen käme, bereits psychische Krankheitsbilder wie „Agonie“ oder „post-traumatische Störungen“ hätten (vgl. Amato 1994: 215–216).

Die verantwortliche Nonne eines „Short Stay Homes“ versuchte jeweils abhängig von der spezifischen Situation der Unterstützung suchenden Frau, in einer Zusammenführung der Ehepaare und deren Familie eine Versöhnung zu erreichen. Oft komme es vor, dass die Ehemänner eigene Vertrauenspersonen wie zum Beispiel das Oberhaupt ihres Herkunftsdorfes (*Talaivar*) zu solchen Verhandlungen mitnehmen, erzählte sie. Auch Mitarbeiterinnen anderer sozialer Organisationen betonten die Wichtigkeit des Einbezugs aller Personen, die im Konflikt zwischen zwei Ehepartnern mitzureden haben. Meist sei es auch hier im Interesse aller Beteiligten, eine Trennung zu vermeiden und durch Mediation eine „Reunion“ zu erreichen.

Eine Menschenrechtsaktivistin erklärte, falls ein Ehemann nicht bereit sei, die ausgehandelten Bedingungen einzuhalten, würden sie Druck ausüben. Dies illustrierte sie mir anhand von Antheas Fall. Die Aktivistin drohte Antheas Mann mit dem Verlust seiner Arbeitsstelle, falls er sich nicht an die ausgehandelten Bedingungen halte. Der Chef von Antheas Mann arbeitete als politischer Aktivist für die Anliegen der Niedrigkastigen mit dieser Menschenrechtsorganisation zusammen. Wohlwissend, dass die Menschenrechtsaktivistin

seinen Chef gut kannte und daher ihre Drohung wahr machen konnte, war Antheas Mann gezwungen, zu den Verhandlungen zu erscheinen und die besprochenen Bedingungen einzuhalten.

Wie mir alle befragten MitarbeiterInnen aus sozialen Organisationen bestätigten, ist ihr wichtigstes strategisches Druckmittel die Androhung von rechtlichen Schritten, falls die Seite des Ehemannes kein Interesse an der Teilnahme einer Mediation zeige. Eine solche Drohung wirke meistens, da Angehörige in den meisten Fällen Gerichtsprozesse zu vermeiden versuchen. Gerichtsprozesse würden aus verschiedenen Gründen gefürchtet. Zum einen, weil dadurch ein Familienkonflikt öffentlich werde und dieser rufschädigend sei. Zum anderen, weil ein Gerichtsprozess zeitaufwändig sei und hohe Kosten verursache.

Die Furcht vor der Rufschädigung, so die ExpertInnen, sei jedoch auch ein Grund, warum viele Frauen oft lange nicht bereit seien, sich auf rechtliche Schritte einzulassen. Einige befragte Frauen begründeten denn auch die Vermeidung des Gerichts mit der Furcht vor einer Veröffentlichung ihres Falles. In der lokalen Presse ist es tatsächlich durchaus üblich ohne Rückfrage, Namen und Fotos von Betroffenen bei Gericht zu veröffentlichen. Solange die Frauen nicht bereit seien, sich auf einen Gerichtsprozess einzulassen, seien denn auch ihre Hände gebunden, meinte eine Vertreterin einer Frauenrechtsorganisation. Soziale Organisationen können sich also vor allem dann wirkungsvoll für die Anliegen der Frauen einsetzen, wenn diese bereit sind, einen Gerichtsprozess in Kauf zu nehmen, falls ihre Ehemänner nicht willig sind, eine aussergerichtliche Einigung einzuhalten.

Polizeistation

„Die Polizistin auf der ‚All Women Police Station‘ ruft die junge Frau hinein. Diese tritt mit ihrem Bruder und ihrer Schwester in den Raum. Niemand bietet ihnen einen Sitzplatz an. Die Polizistin sitzt mit ihrer Kollegin, die das Protokoll schreibt, am Tisch gegenüber von mir und meiner Übersetzerin. In einer Ecke sitzt eine Polizeischülerin. Beim Eingang beobachten zwei weitere Polizistinnen die Szene. Die Frau trägt einen schäbigen Sari und keinen Schmuck, als *Tāli* nur die gelbe Schnur. Sie ist sehr dünn und hält ein etwa zehn Monate altes Baby auf dem Arm. Sie ist bereits wieder schwanger. Sie erzählt, sie sei seit eineinhalb Jahren mit einem Rikshafahrer verheiratet, der täglich 400 Rs. verdiene. Alle Anwesenden sind sich darüber einig, dass dies ein guter Lohn sei, um eine Familie zu ernähren. Sie fährt fort und sagt, er

gebe alles Geld für Alkohol aus und lasse ihr nichts davon übrig. Ihr Bruder fügt an, dass der Mann sie schlage und Geldforderungen an sie und ihre Familie stelle. Sie hätten keine Eltern mehr und er und sein Bruder seien immer noch daran, den Kredit, den sie für die Kosten ihrer Hochzeit aufgenommen haben, zurück zu zahlen. Die Frau erzählt, sie sei schon vor einem Jahr zur Polizeistation gekommen, weil ihr Mann sie schlug und Geld forderte. Nach der Polizeivermittlung habe sich ihr Mann etwas gebessert. Jetzt aber habe er wieder angefangen, sie zu schlagen. Die Schwiegermutter komme ständig in ihr Haus und fordere Geld. Sie möchte mit Hilfe der Polizei bewirken, dass er sie nicht mehr schlage. Das Trinken störe sie weniger als das Schlagen. Alle Männer würden trinken. Die Polizistinnen versprechen, beim Autoriksha-Stand die schriftliche Aufforderung zu deponieren, am nächsten Tag auf dem Polizeiposten zu erscheinen. Auch die Schwiegermutter erhält eine solche Aufforderung. Die junge Frau und ihre Geschwister sollen morgen wieder kommen. Zu uns gewandt meint die Polizistin, sie werde morgen mit dem Mann und der Schwiegermutter erst ‚nett‘ sprechen und anhören, was sie zu sagen haben. Zum Abschluss werde sie dann aber den beiden in scharfem Ton mit Gefängnisstrafe aufgrund von ‚Dowry Harrassment‘ drohen, falls sie nicht aufhören, die Frau, respektive Schwiegertochter, zu schikanieren. Das sei alles was sie tun könne. Meine Übersetzerin meint aber, es komme nie ein Mann ins Gefängnis, weil er seine Frau schlägt.“ (Feldnotizen)

„Police work, is waste work“¹⁰⁷ war eine oft gehörte Redewendung, wenn in Alltagsgesprächen über die Polizei gesprochen wurde. Die Polizei hat den Ruf, sehr korrupt zu sein und sich für diejenigen einzusetzen, die am meisten zahlen. Zudem gelten Polizisten als gewalttätig. Frauen fürchten gar sexuelle Übergriffe, wenn sie sich an die Polizei wenden. Diese Furcht wird durch entsprechende Medienberichte genährt. Ein pensionierter Polizist und Maheshwari, mit denen ich über ihren Beruf sprach, berichteten von der Korruption und der Gewaltbereitschaft an ihren Arbeitsplätzen. Auch sie waren der Meinung, dass es unter den Polizisten sehr viele „schlechte“, „kriminelle“ Menschen gebe.

Der Staat weiss um den Ruf der Polizei und die Gefahren für Frauen, gerade bei männlichen Polizisten. Deshalb wurden allein im Distrikt Madurai in den letzten Jahren zwölf „All Women’s Police Stations“ eingerichtet. Trotz der Einführung solcher Polizeistationen, wo nur Frauen arbeiten, zögerten dennoch alle befragten Frauen, sich an die Polizei zu wenden. Laut

¹⁰⁷ *Pōlis vēlai pōkkatta vēlai.*

den Aussagen der Polizistinnen würden sich die Frauen nur in allerletzter Not an sie wenden, nachdem sie bereits viel Gewalt erlebt hätten und sich ernsthaft bedroht fühlten. Die Polizeistation sei ein öffentlicher Ort und die Frauen würden sich schämen dort aufzutauchen.¹⁰⁸

Die Polizeistationsleiterin beschrieb uns den Fall der Frau des Rikshafahrers als „typisch“ für viele Frauen, die wegen Mitgiftforderungen, häuslicher Gewalt oder Alkoholsucht ihrer Männer zu ihnen kommen. Die Frauen, die sich aufgrund von Ehekonflikten an die Polizei wenden, würden sich erhoffen, mittels Strafandrohung seitens der Polizei das Verhalten ihrer Männer verändern zu können. Eine Verhaftung sei meist nicht im Sinne einer Frau, da sie dadurch mit den Kindern alleine wären und das Einkommen ihres Mannes fehlen würde. Die Polizistin erzählte, dass sie schon oft Mediationen für zerstrittene Paare durchgeführt habe. In vielen Fällen gelinge dadurch eine „Reunion“ und der Fall müsse nicht vor Gericht gebracht werden. Die in der Polizeistation gefällten Entscheide werden in schriftlicher Form festgehalten und von beiden Parteien unterschrieben. Die Polizistinnen arbeiten zudem mit externen Sozialarbeiterinnen zusammen.

Im Gegensatz zu den Polizistinnen schätzten die befragten Sozialarbeiterinnen die Arbeit der Polizei nicht als sehr effizient ein. Unterhaltszahlungen oder Bedingungen für ein erneutes Zusammenleben würden von den Männern oft nicht eingehalten, weil die Polizei diese nicht kontrolliere, sagten sie. Die Polizistinnen hätten zudem eine schlechte Ausbildung. Die Polizeischule stelle ausser körperlicher Fitness und einem regulären Schulabschluss keine weiteren Anforderungen. Zudem habe die Arbeit bei der Frauenpolizei keinen hohen Stellenwert, daher sei auch die Arbeitsmotivation nicht sehr hoch. Letzteres bemängelten sogar die Polizistinnen selbst.

Neben der schlechten Ausbildung beklagten Sozialarbeiterinnen unterschiedlicher Organisationen die mangelnde Sensibilisierung der Polizistinnen auf geschlechterspezifische Probleme. Eine Mitarbeiterin einer Frauenorganisation erzählte uns: „Einmal wandten wir uns im Falle einer geschlagenen Frau an die ‚All Women’s Police Station‘. Die anwesende Polizistin sagte bloss: ‚Ist dies wirklich ein Problem, worüber man sich beklagen muss?‘

¹⁰⁸ Zur Zeit meiner Feldforschung wurde in den Medien im Zusammenhang mit dem neu eingeführten „Domestic Violence Act“ über die Einrichtung von „Help Lines“ für Frauen auf allen Polizeistationen diskutiert. Damit soll verhindert werden, dass sich Frauen aus Reputationsgründen nicht bei der Polizei melden.

Gerade gestern hat mich mein Ehemann auch geschlagen! Das ist kein Problem.’ Sogar der Frauenpolizei fehlt ein Bewusstsein dazu! Wie können sie dann anderen helfen?“ Die Polizistinnen seien nicht dafür geschult, eine geschlechtersensitive Beratung durchzuführen.

Die Polizei wurde also von Sozialarbeiterinnen und den befragten Frauen als korrupt, wenig motiviert und zu wenig ausgebildet bezeichnet. Dennoch oder vielleicht gerade wegen ihrem Ruf, suchten Frauen bei ihnen Unterstützung, um ihre Männer durch Androhung von Strafe zu einer Veränderung ihres Verhaltens zu zwingen.

Gericht

„Beim Eingang des Distriktgerichts warte ich auf eine befreundete Anwältin. Sie wird mich heute durchs Gericht führen. Viele Leute gehen hier ein und aus. Ich sehe einige Anwälte im schwarzen Talar und Richter, die mit dem Auto direkt vor den Eingang chauffiert werden. Vereinzelt stehen Polizisten herum und Gerichtshelfer, sogenannte *Tavālis*. Sie sind erkennbar an ihrem weissen Stirnband und ihrer orangen Schärpe. Meine Freundin führt mich durch die Irrgänge des Distriktgerichts. Wir kommen an Innenhöfen vorbei und gehen durch enge Gänge, an denen Anwälte an kleinen Pulten oder auf Kisten sitzen und an ihren ‚Bundles‘ (Gerichtsakten) arbeiten. Es ist laut. Beissender Uringeruch weht uns entgegen. Ich sehe praktisch nur Männer.

Wir gelangen zum Familiengericht. Ich habe mit Anandhi abgemacht. Sie steht mit ihrem Vater und mindestens hundert anderen Wartenden vor dem Eingang des Gerichtssaals vom Familiengericht. Durch die Fenster, die sich zum Gang hin öffnen, sehen wir eine muslimische Frau vor dem Richter stehen. Im Gerichtssaal sitzen mehrere unbeteiligte Anwälte und Gerichtspersonal. Einzig der Lärm der unzähligen Ventilatoren in dem grossen Saal, sowie das laute Tippen der altmodischen Schreibmaschine des Gerichtsschreibers, verhindern, dass wir mitbekommen, was der Richter mit der Frau bespricht. Anandhi weiss nicht, wann sie an der Reihe ist. Sie wartet bereits seit drei Stunden. Eigentlich, meint sie, mache sie diesen Prozess nur, um ihrem Ehemann ‚mental torture‘ zu verursachen. Er müsse nämlich jedes Mal von Bangalore nach Madurai anreisen für diesen Prozess. Ihr Mann ist jedoch nirgends zu sehen. Anandhi meint, er spiele immer dasselbe Spiel, er gebe dem *Tavāli* Geld, damit ihr Fall nicht aufgerufen wird.“ (Feldnotizen)

Bei einem anderen Besuch begleitete ich Ganga zu ihrem Gerichtstermin beim Strafgericht, bei dem Fälle von vernachlässigten Unterhaltszahlungen behandelt werden:

„Wir warten gemeinsam mit Ganga vor dem Gerichtssaal des Kriminalgerichts. Ganga hat gerötete Augen, ist nervös und hat nichts gegessen. Sie müsste eigentlich zur Toilette, es hat aber keine in der Nähe. Sie schaut sich immer gespannt nach ihrem Mann um. Sie meint, sie habe sein Fahrrad draussen gesehen, aber ihr Mann ist nirgends zu sehen. Es ist heiss. In den Gängen des Distriktgerichts hat es keine Ventilatoren und keine Bänke, um sich hinzusetzen. Ein paar Frauen kauern am Boden. Ich habe eine heissbegehrte Wasserflasche dabei. Keine der wartenden Frauen weiss, wann sie an der Reihe ist. Mein Mobiltelefon dient den wartenden Frauen dazu, abwesende Anwälte anzurufen und zu ermahnen, bitte bei Gericht zu erscheinen.

Wir kommen mit den Frauen ins Gespräch. Eine Frau erzählt uns, sie komme seit acht Jahren hierher. Sie fordert Unterhaltszahlungen für ihre beiden Kinder. Eine andere Frau erzählt uns, sie lebe seit sieben Jahren von ihrem Mann getrennt bei ihrer Mutter und fordere schon genau so lange Unterhaltszahlungen für ihre mittlerweile dreizehnjährige Tochter. Ihr Mann sei ein reicher ‚Businessman‘. Er komme immer mit ein paar starken Männern (‚Muscle Men‘) und bestechen Richter, Anwälte sowie *Tavālis*.

Gangas Anwalt erscheint. Er meint, der Richter werde einen Haftbefehl aussprechen, wenn Gangas Ehemann nicht auftauche. Das gehe natürlich nicht ohne ‚Bribes‘, wie er ohne zu zögern anfügt. ‚In this India, everything goes only with bribes‘, sagt er lachend. Nach ungefähr einer Stunde wird Ganga lautstark von einem *Tavāli* aufgerufen. Ihr Mann ist nicht anwesend. Der Richter gibt ihrem Mann einen Aufschub (*Vaytā*). Er wird ein Aufgebot erhalten, in vierzehn Tagen nochmals vor Gericht zu erscheinen.“ (Feldnotizen)

Es scheint allgemein bekannt, dass die Distriktgerichte langsam und schlampig arbeiten. Mit dem Distriktgericht werden Verspätungen, hängige Verfahren, wertlose Entscheidungen und Korruption assoziiert (vgl. Moog 2003: 1392–93). Redewendungen wie, „das Gericht ist ein dunkler Raum“¹⁰⁹ oder „wie der Fakir es will, so macht es die Schlange“¹¹⁰ wurden in

¹⁰⁹ *Caṭṭam oru iruṭṭarai.*

¹¹⁰ *Pāmpāṭṭikiṭṭa irukkira pāmpu āṭutu.*

Alltagsgesprächen oft verwendet um die Bestechungspraxis beim staatlichen Gericht zu kommentieren. „Das Gericht ist ein unfreundlicher Ort“, pflegte denn auch meine Anwaltsfreundin zu sagen.

Das Familiengericht in Madurai gibt es seit 1994.¹¹¹ Laut den Informationen eines pensionierten Richters sei das Familiengericht eigentlich geschaffen worden, um bei Familienkonflikten für eine vertrauensvolle private Atmosphäre zu sorgen, fern von unbeteiligten Dritten. Nur die beiden Familien und deren Anwälte sollten bei den Verhandlungen anwesend sein. Das Familiengericht in Madurai unterschied sich jedoch nicht von den anderen Gerichtssälen im Distriktgericht-Gebäude. Die Namen wurden öffentlich ausgerufen und die Wartenden hatten Einblick in den Gerichtssaal. Für die Frauen, denen ich im Gericht begegnete, war das Gericht, sei es nun das Familiengericht oder das Strafgericht, ein Ort grosser Unsicherheit: Die Frauen fragten sich während den langen Wartezeiten, ob ihr Anwalt auftauchen würde, ob die Gegenpartei komme und ob überhaupt der Richter anwesend sein würde.¹¹² Niemand wusste, ob der Richter einen weiteren Aufschub oder endlich ein Urteil sprechen würde. Jede weitere Verschiebung bedeutete für arbeitende Frauen einen Erwerbsausfall und zusätzliche Anwaltskosten.¹¹³

Viele Frauen fühlten sich zudem verunsichert, weil sie nicht wussten, wie sie mit Bestechung umgehen sollen. Ein Anwalt meinte, ein Fall liesse sich relativ einfach beeinflussen, indem ein Beamter bestochen werde, bei einem Haftbefehl eine falsche Wohnadresse vorzuweisen oder einen Namen nicht aufrufen zu lassen. Jedoch ist das Gericht von Männern dominiert und die Frauen sind sich nicht gewohnt mit „fremden“ Männern zu kommunizieren. In der alltäglichen Bestechungspraxis bei Gericht sind die Frauen daher aufgrund ihres Geschlechts im Unterschied zu den Männern stark benachteiligt.

¹¹¹ Das zivile Familiengericht ist nicht mit dem Frauengericht („Mahila Court“) zu verwechseln, das zum Strafgericht gehört. Laut dem dort zuständigen Richter werden beim „Mahila Court“ vor allem schwerwiegende Gewaltakte gegen Frauen behandelt. Meistens handelt es sich um (versuchte) Mordtötungen. „Mahila Courts“ gibt es seit 2003. Es gebe nur zehn bis fünfzehn Fälle pro Monat. Nur zweiundachtzig Fälle seien im Moment hängig.

¹¹² Eine Anwältin meinte, die Anwälte würden an hundert Tagen im Jahr streiken, hundert Tage hätten sie frei und bloss an den verbleibenden hundert Tagen würden sie arbeiten.

¹¹³ vgl. ähnliche Beschreibungen im Familiengericht von Bangalore (Aura 2008: 174ff.).

Sogar das staatlich verordnete Rechtshilfezentrum für Mittellose¹¹⁴ ist nicht immun gegen Bestechung: Pushba, die seit zwei Jahren immer wieder dort um Beistand bat, wusste zu erzählen, dass die Angestellten sehr respektlos mit den Klienten umgehen und ohne Bestechungsgelder nichts unternehmen. Auch diejenigen Anwälte, die vom Rechtshilfezentrum Fälle übernahmen, erzählten mir, sie würden von den Klienten Geld verlangen, da sie auf das Einkommen angewiesen seien.

Zudem wussten viele Frauen nicht genügend Bescheid über die verschiedenen Prozesse bei Gericht, und liessen sich auf Empfehlungen ihrer Anwälte auf langwierige und teure Gerichtsverfahren ein: Laut den interviewten AnwältInnen und den Gesprächen mit Frauen in Gerichtsprozessen laufen in einem Ehedisput vor Gericht meist ein Prozess für Unterhaltszahlungsforderungen und ein Scheidungsverfahren gleichzeitig. Meist fordert der Mann eine Scheidung, wenn er sich wiederverheiraten will und die Gefahr besteht, dass seine erste Frau oder deren Familie ihn wegen Bigamie unter dem „Hindu Marriage Act“ anzeigen könnte.¹¹⁵ In einem solchen Fall raten die Anwälte den Frauen meist, solange auf einer „Reunion“¹¹⁶ zu beharren, bis allfällige Unterhaltszahlungen geregelt sind, und erst danach in die Scheidung einzuwilligen.

Wie bereits in Kapitel 8 erläutert, reichte keine der befragten Frauen von sich aus eine Scheidung ein. Sie alle gingen primär zum Gericht, um Unterhaltszahlungen zu erreichen. Denn Frauen können auch ohne Scheidungsverfahren rückwirkend vom Zeitpunkt der Trennung oder der verweigerten Unterstützung Unterhaltszahlungen einfordern.¹¹⁷ Um diese

¹¹⁴ Dies entstand aufgrund des „National Legal Service Authorities Act“ 1987.

¹¹⁵ Polygamie ist unter dem „Hindu Marriage Act“ (1955) offiziell verboten. Trotzdem wurde mir von vielen Seiten die weite Verbreitung von Zweitehen bestätigt. Bei bestimmten Kasten, wie die der *Akamutaiyar*, seien sie ein Zeichen der Virilität. Interessanterweise werden aussereheliche Beziehungen umgangssprachlich nur solange als „illegal contacts“ bezeichnet bis das Ritual des *Tāli* Umhängens vollzogen wird.

¹¹⁶ „Restitution of Conjugal Rights“ Sektion 9 des „Hindu Marriage Act“ (1955) : „When either the husband or the wife has, without reasonable excuse, withdrawn from the society of the other, the aggrieved party may apply, by petition to the District Court, for the restitution of conjugal rights and the court, on being satisfied of the truth of the statements made in such petition and that there is no legal ground why the application should not be granted, may decree restitution of conjugal rights accordingly.“

¹¹⁷ Entweder beim Familiengericht unter dem „Hindu Adoption and Maintenance Act“ (1956) oder beim Strafgericht unter der Strafprozessordnung¹²⁵ „Code of the Criminal Procedure“ („Order for maintenance of wife, children and parents“).

zu umgehen, raten die Anwälte wiederum den Männern, wie im Falle Gangas, eine „Reunion“ zu beantragen.¹¹⁸

In einem waren sich die befragten AnwältInnen einig: Die Anträge auf „Reunion“ sind in diesen Fällen eine Strategie, um die Gegenpartei entweder zur Zustimmung zur Scheidung oder zu Unterhaltszahlungen zu zwingen. Beide Parteien hätten kein Interesse mehr, zusammen zu leben und täten es faktisch oft schon seit langem nicht mehr.

Moog (2003: 1394) stellte in seiner Studie zu indischen Distriktgerichten fest, dass die meisten Menschen nicht davon ausgingen, bei Gericht eine effiziente Lösung oder gar Gerechtigkeit zu erwarten. Dies zeigt auch mein Material. Das Gericht wird eher dazu benutzt, eigene Interessen zu verfolgen. Die Schwächen des Gerichts, vor allem die Korruption und Langsamkeit werden genutzt, um der Gegenpartei Schaden zuzufügen. Das Gesetz kann den Frauen zwar, falls sie genügend Beweismittel haben, als mächtiges Druckmittel dienen, um Unterhaltszahlungen zu erreichen. Diese Beweismittel, wie sie etwa Maheshwari durch ihren Beruf als Polizistin beschaffen konnte, fehlen jedoch den meisten Frauen. Sie müssen eine zweite Ehe oder das Einkommen ihres Mannes belegen können. Letzteres war in den von mir untersuchten Fällen meist nur bei Regierungsangestellten war. Die Chancen, Unterhaltszahlungen zu erreichen, sind für viele Frauen daher sehr gering, besonders wenn es sich um von Armut betroffene Familien handelt und der Mann schlichtweg kein Geld hat.

Viele Sozialarbeiterinnen teilten die Meinung, dass der Gang zum Gericht für arme Leute nur eine „Geldverschwendung“ sei. Das Gericht gilt zudem als ein von Männern dominierter „unfreundlicher Ort“, in dem man die Regeln der Bestechung kennen muss, um seine Interessen durchzubringen. Das Gericht wird nicht als Ort gemeinsamer Lösungsansätze gesehen, sondern eher als Ort wo sich Zwiste vertiefen und wo man „sich rächen“ will.

¹¹⁸ Auch unter „Restitution of Conjugal Rights“. Deshalb fordern Frauenrechtlerinnen, dass „Restitution of Conjugal Rights“ nur noch für Frauen beantragt werden darf (Menski 2003: 504).

Staatliche Mediation

„In einem kleinen Seitenraum des Familiengerichts sitzt eine Sozialarbeiterin an einem winzigen Tisch. Hinter ihr arbeitet eine unbeteiligte Frau an Gerichtsakten, die in grosser Zahl in diesem Raum aufbewahrt werden. Dies ist die Familienberatungsstelle des Familiengerichts. Jeden Mittwoch werden hier die gerichtlich verordneten Beratungen für Paare im Scheidungsverfahren durchgeführt. Die Gespräche finden vertraulich und ohne Anwälte statt. Ich darf der Beraterin eine Weile bei ihrer Arbeit zusehen.

Draussen auf den Gängen warten die Paare. Sie werden nacheinander hereingebeten. Zuerst betreten ein grosser Mann und seine auffallend magere Frau den Raum. Er ist Polizist. Die Sozialarbeiterin befragt ihn zuerst. Er antwortet ganz leise und respektvoll. Der Mann berichtet, er wolle sich von seiner Frau scheiden lassen, weil sie krank sei. Die Frau will sich ins Gespräch einmischen. Die Beraterin schickt sie hinaus. Ich sehe wie sie draussen weint. Der Mann ist sichtlich emotional aufgewühlt. Er zittert und spricht sehr leise. Dann schickt sie den Mann hinaus und spricht mit der Frau, die wieder ein wenig weint. Dann schickt sie diese wieder hinaus und bittet einen älteren Mann, den Vater der Frau, um seine Meinung.

Schon erscheint das nächste Paar. Von der Art ihrer Kleidung und ihrer fülligen Figur zu urteilen, gehören die beiden eher der Mittelklasse an. Die Frau redet ununterbrochen, während es ihrem Mann kaum gelingt seinen Ärger zu verbergen. Er meint, nur die Hälfte von dem was sie sagt, sei wahr. Abgesehen davon wolle er gar keine Beratung, und er habe keine Zeit. Dann verlässt er den Raum und auch sie geht. Ein weiteres Paar spricht über Polizei, Mitgift und Panchayats. Der Mann mit seinem kantigen Gesicht und seiner mächtigen Statur weint, die zierliche Frau sieht verbittert aus.“ (Feldnotizen)

Die Beraterin erklärte mir, ihr Anliegen sei es, die Paare von der Scheidung abzubringen und eine Versöhnung anzustreben. Sie versuche in den Gesprächen an die Wichtigkeit der Familie zu appellieren. Die Gespräche ziehen sich über drei Monate, in denen die Paare mehrere Male zu ihr kommen müssen und dadurch Zeit haben, über ihre nächsten Schritte nachzudenken, bevor der Fall überhaupt vor Gericht verhandelt wird.

Auch das Mediationszentrum des „High Courts“ strebt eine aussergerichtliche Einigung an. Im Mediationszentrum werden von speziell geschulten AnwältInnen Konflikte jeglicher Art ausgehandelt. So auch Scheidungsfälle, die beim Familiengericht nicht entschieden werden

konnten. Die Mediatoren erzählten mir, die Paare kämen auf Anweisung des Richters ins Mediationszentrum. Finde eine Einigung statt, werde diese schriftlich festgehalten und von allen Beteiligten unterschrieben. Diese werde dann dem Richter übergeben, der entsprechend verfügt. Dadurch könne ein langer Gerichtsprozess vermieden werden.

Die Mediationsversuche der Gerichte würden jedoch oft von AnwältInnen boykottiert, wie mir Sozialarbeiterinnen, Richter und selbst AnwältInnen bestätigten. Die Mehrheit der AnwältInnen habe kein Interesse an aussergerichtlicher Mediation und mache ihre Kundschaft auch nicht auf eine solche Möglichkeit aufmerksam. Ein Anwalt erklärte mir, er verdiene nur, wenn ein Fall vor Gericht komme. Allein in Madurai gebe es um die 4500 Anwälte, die alle ihren Lebensunterhalt bestreiten müssten.¹¹⁹ Die momentane Staatspolitik, die aussergerichtliche Mediation fördere, sei deshalb gegen die Haltung der meisten Anwälte gerichtet.

Zudem zweifelten die meisten befragten Anwälte den Erfolg der Mediationsversuche beim Familiengericht und dem „High Court“ an. Ein Anwalt meinte, sobald ein Ehepartner zur Polizei oder zum Gericht gehe, sei die Ehe „zu 99% nicht mehr reparierbar“. Ein Versuch die Paare wiederzusammenzuführen sei zu diesem Zeitpunkt zu spät. Erscheine jemand vor Gericht und nehme sich einen Anwalt, gehe es nicht mehr um Gerechtigkeit, sondern um das „Gewinnen“ oder „Verlieren“ eines Falles. In den meisten Gerichtsfällen würden die Paare bereits seit längerem getrennt leben. Der Entscheid, sich auf einen Gerichtsprozess einzulassen, habe zur Folge, dass eine endgültige Trennung nicht mehr abwendbar und es zu spät sei für eine Mediation.¹²⁰

Panchayat: Institution und Methode

In den bisherigen Ausführungen zu rechtlichen und sozialen Aushandlungsforen fehlt eine für den indischen Kontext wichtige Institution: die Panchayats.¹²¹ Panchayats sind in der

¹¹⁹ Oft hörte ich in Alltagsgesprächen ein Bedauern darüber, dass heute der Beruf des Anwalts zu einer Möglichkeit, schnell viel Geld zu verdienen, verkommen sei. Moralische Werte, wie sie zu Zeiten, in denen vorwiegend Brahmanen diesen Beruf ausgeübt hätten, würden nicht mehr hoch gehalten.

¹²⁰ vgl. wiederum die ähnlichen Erfahrungen von Aura (2008: 178) beim Distrikt Gericht von Bangalore.

¹²¹ Der hier für meine rechtspluralistische Analyse verwendete Begriff Panchayat ist nicht zu verwechseln mit dem institutionalisierten, politisch gewählten „Gemeinderat“ (Panchayat Raj), der zur Zeit meiner Forschung in Tamil Nadu keine rechtlichen Vollmachten hatte.

rechtsanthropologischen Literatur zu Indien die meist diskutierten ausserstaatlichen Rechtsdomänen. Laut Galanter und Baxi (1979: 341) sind Panchayats „[...] a characteristic and distinctive institution of Indian civilization. Literally the term means the ‘coming together of five persons’, hence, a council, meeting or court consisting of five or more members of a village or a caste assembled to judge disputes or determine group policy.“ Panchayats sind demnach gewohnheitsrechtliche Foren des ländlichen Indiens. Sie sind Versammlungsorte, in denen ein Disput ausführlich diskutiert und danach eine Lösung durch Aushandlung oder einen Schiedsspruch angestrebt wird. Als Entscheidungsgrundlage dienen die lokalen Normen und Werte der jeweiligen Dorf- oder Kastengemeinschaft (Galanter und Baxi 1979: 342).

Unter den Forschenden herrscht Einigkeit darüber, dass Dorf- oder Kastenräte auf lokaler Ebene einflussreicher sind als die staatlichen Gerichte.¹²² Cohn (1965) nahm seinerzeit an, dass solche Kasten- oder Dorf-Panchayats nur im Dorf von Bedeutung seien, in der Stadt hingegen würden die Gerichte diese Funktion übernehmen. Mein Material schien vorerst diese These zu stützen: Eine Erhebung in vierzehn umliegenden Dörfern von Madurai bestätigte die Existenz von Dorf- und Kasten-Panchayats, die bei Disputen üblicherweise am Ehesten beigezogen wurden.¹²³ In der Stadt hingegen waren sich alle befragten Personen einig, haben Kasten- oder Dorfräte bei Rechtsstreitigkeiten kaum einen Einfluss.

Wie ich aber mit etwas Überraschung feststellte, begegnete ich dem Begriff Panchayat auch im städtischen Gebiet in unterschiedlichsten Gesprächskontexten dennoch sehr häufig: „The elders of the family came together and they did Panchayat“, pflegte etwa meine Assistentin die Schilderungen von Familienzusammenkünften aufgrund von Ehestreitigkeiten zu

¹²² Cohn 1965, Dumont 1968, Hayden 1983 und 1984, Holden 2008, Moore 1993 und 1998, Srinivas 1987, Randeria 2002, 2003 und 2004.

¹²³ Meine Umfrag ergab ein sehr heterogenes Bild: Die Bewohner einiger Dörfer erzählten, sie würden bei Ehekonflikten und Trennungen den Dorf-Panchayat konsultieren. Dieser bestehe aus den „wichtigsten Männern“ unterschiedlicher Kasten im Dorf, jedoch ohne Angehörige niedriger, sogenannte „unberührbarer“ Kasten. Andere wiederum beschrieben, ihr Dorf-Panchayat bestehe vorwiegend aus Angehörigen derselben Kaste. Dieser würde auch Fälle der anderen Kasten im Dorf regeln, insbesondere der niedrigkastigen Familien, mit denen sie in einer Patron-Klienten Beziehung stehen. Angehörige von niedrigen Kasten wiederum hatten in einigen Dörfern ihren eigenen Panchayat zur Regelung von Familienangelegenheiten. Angehörige bestimmter Kasten, wie die *Pillai* oder *Nāṭār* erzählten mir gar von institutionalisierten „Kastenassoziationen“ (*Caṅgam*), an die sie sich in solchen Fällen bevorzugt wandten. Andere Forschende, die Dorf- und Kasten-Panchayats in unterschiedlichen Gegenden Indiens erforschten, stellten ebenfalls eine schwer zu systematisierende Vielfalt an Dorf- und Kastenräten fest (vgl. Srinivas 1987, Moore 1998, Cohn 1965).

übersetzen. Der Ausdruck „Panchayat machen“ (*Pancāyattu paṇṇuratu*) tauchte aber nicht nur in Schilderungen von informellen Zusammenkünften auf, sondern auch bei Mediationen in sozialen Organisationen, bei Verhandlungen in der Polizeistation oder gar bei Gericht. Der Ausdruck „Panchayat machen“ wurde demnach nicht im Sinne Galanters und Baxis' Definition (1979: 341) als Bezeichnung für eine Institution verwendet, sondern als eine bestimmte Methode der Konfliktlösung.

Eine forenübergreifende Praxis

Die Wendung „Panchayat machen“ zeichnet sich zum einen durch den Einbezug solidarischer Familienmitglieder, Freunde und Bekannte aus, mit deren Hilfe die Entscheidungsträger und die Gegenpartei beeinflusst respektive eingeschüchtert werden können. Zum Andern durch die Präferenz von Entscheiden, in denen das Wohl der Gemeinschaft vor den Bedürfnissen einzelner Personen Vorrang hat.

Die Wichtigkeit solidarischer Verbündeter zeigte sich in den Schilderungen von informellen Zusammenkünften durch die explizite Betonung der Anzahl der Anwesenden und deren sozialer Stellung. Durch den Einbezug „wichtiger“ Verwandter, Bekannter oder „Muskelmänner“ erhoffte sich die eine Seite, die Gegenseite zu beeindrucken oder gar einzuschüchtern und so ihrem Anliegen Nachdruck zu verleihen. Dies sei laut den befragten SozialarbeiterInnen auch bei Mediationen in sozialen Organisationen üblich. Die zerstrittenen Paare würden oft in Begleitung der Familie und einflussreichen Persönlichkeiten auftauchen. So bekräftigte auch Maheshwari in ihrer Schilderung der Mediation bei einer sozialen Organisation, dass sie nicht alleine dort erschienen sei, sondern in Begleitung zweier Männer und „in einem Auto“, um ihren Mann zu „beeindrucken“.

Oft hörte ich, dass es üblich sei, zur Polizei wenn möglich einflussreiche „wichtige“ Persönlichkeiten mitzunehmen, die einen unterstützen und die Entscheide der Polizei beeinflussen. So etwa im Falle von Anthea: Ihr Ehemann mobilisierte alle seine Freunde und Bekannte, die ihn zur Polizeistation begleiteten. Ihre Mutter wiederum bat einen ihr bekannten Politiker erfolgreich um Intervention, als die Polizisten ihre Tochter auf der Polizeistation behalten wollten.

Selbst in den Gerichtssälen und den Mediationszentren war zu beobachten, dass die Betroffenen teilweise eine grosse Anzahl Angehöriger und Freunde mitbrachten. Sie konnten

so ihrem Anliegen mehr Nachdruck verleihen, die Gegenpartei „einschüchtern“ und die Richter und Mediatoren „beeindrucken“, wie mir Anwälte und Prozessierende berichteten.

Ausser dem Gericht wurde in allen Foren primär das Ziel verfolgt, eine gemeinschaftstaugliche Lösung zu finden. Laut den Expertinnen bedeute dies im Falle eines Ehekonflikts meist zuerst, alles zu versuchen, damit das Paar wieder zusammen leben kann. In Familienzusammenkünften sowie bei sozialen Organisationen und Mediationszentren appellierten die Beteiligten beider Seiten an die Vernunft des Ehepaares, sich zum Wohle der Kinder und der gesamten Familie und in Anbetracht der Konsequenzen einer Trennung, zusammenzuraufen und wieder gemeinsam zu leben. Sogar in Polizeistationen wurde meist zu allererst versucht eine solche „Reunion“ zu erreichen.

Die Panchayat-Methoden und der Staat

Wie bereits angesprochen, verfolgen staatliche Gerichtsprozesse nicht in erster Linie eine Lösung im Interesse der Gemeinschaft. Bei Beschreibungen von Gerichtsverhandlungen wurde daher auch bloss noch partiell von „Panchayat machen“ gesprochen, vorwiegend dann, wenn es um die Mobilisierung möglichst vieler solidarischer Menschen ging. Die Normen bei Gericht sind nicht auf eine gemeinschaftliche Lösung ausgerichtet. Wie ein Anwalt erklärte, gebe es bei Gericht zwei „Parteien“ und eine davon werde durch den Gerichtsentscheid „schuldig“. Es gehe nicht um die Berücksichtigung des Gemeinschaftswohls, sondern um die Durchsetzung der Interessen einer Person. Aussöhnungsversuche, wie in aussergerichtlichen Foren angestrebt, werden dadurch erschwert.

Aussergerichtliche Einigungen wurden allgemein bevorzugt. Laut Medienberichten und Aussagen meiner Gewährsleute griff zur Zeit meiner Feldforschung vorallem eine Form von aussergerichtlichen Einigungen mehr und mehr um sich: Die sogenannten „Kattapanchayats“ (*Kaṭṭaiṭṭaṇṇāyattu*), in denen Konflikte durch Gewalt und Einschüchterung beendet werden. Ursprünglich vorwiegend in denjenigen Kasten stark verbreitet, die einen starken kriegerischen Heldenethos pflegen und verbreiteter in ländlichen Gebieten als in den Städten, gewannen „Kattapanchayats“ zunehmend auch in anderen Kasten und urbanen Regionen an Einfluss.¹²⁴ So geschehen im oben beschriebenen Fall von Rajeshwari: Sie wurde von ihrer

¹²⁴ „The interference of political and muscle power in settling disputes including love affairs, land disputes, petty and theft cases has led to the extension of Kattapanchayat even to urban areas like Hosur. Instead of providing

Schwiegerfamilie in einem „Kattapanchayat“ gezwungen, ein „Agreement“ zu ihrer Trennung zu schreiben. Die Anwendung eines „Kattapanchayats“ wurde von Rajeshwaris Familie als etwas Neues bezeichnet. Als Angehörige der hochkastigen *Pillai* widerspreche Gewalt und Einschüchterung eigentlich ihrem Kastenethos. Es sei nicht üblich, Konflikte auf diese Weise zu regeln.¹²⁵

Manche ExpertInnen wurden bei der Erwähnung des Begriffs „Kattapanchayat“ sehr emotional. Ein Professor erklärte mir: „Kattapanchayat is a cruel form of arbitration, caste bounded, criminal and violent! Mighty people are involved. It is ‘mafia like’, and binding. Today sometimes the police or the judge will take over the role of a ‘Kattapanchayat’.“ Ein Anwalt meint: „You find it everywhere and it works by means of force and compel. It should be eradicated from society!“

In Medienberichten wurde angenommen, dass das Aufkommen der „Kattapanchayats“ mit der Ineffizienz der staatlichen Gerichte zusammenhängt.¹²⁶ Der Staat reagierte denn auch bereits auf die allgemeine Präferenz aussergerichtlicher Lösungsfindung und auf die Gefahren durch die soeben erwähnten „Kattapanchayats“. Es wurden sogenannte „Volksgerichte“ (Lok Adalat), Mediationszentren bei Gericht und staatliche Familien-Beratungsstellen eingerichtet. Die Lok Adalats wurden in der Absicht aufgebaut, schnelle, billige und gut zugängliche Alternativen zu den staatlichen Gerichten zu schaffen, um Letztere zu entlasten (Randeria 2002: 301–303).

In Madurai kamen jedoch solche Lok Adalats vorwiegend nur bei finanziellen Disputen zur Anwendung, nicht aber bei Familiendisputen. Viele soziale Nichtregierungsorganisationen, die grundsätzlich dazu berechtigt gewesen wären, solche Lok Adalats durchzuführen, standen vor grossen bürokratischen Hindernissen: Laut einer NGO-Mitarbeiterin müsse zuerst eine

justice the whole affair turns out to be a case of looting where the person, who offers the maximum money, gets support.“ (The Hindu 8.Februar 2006)

¹²⁵ Der Austausch mit Angehörigen anderer Kasten ihres Wohnortes könnte dazu geführt haben, dass ihre Kastenwerte zu Gunsten einer gemeinsamen Unterschicht-Identität an Bedeutung verloren haben. Denn Ratnams Familie wohnt in einem slumähnlichen Gebiet nahe des städtischen Leichenverbrennungsplatzes, wo vorwiegend Niedrigkastige wohnen und arbeiten. Gerade bei diesen sind „Kattapanchayats“ besonders verbreitet.

¹²⁶ vgl. Moog (2003: 1395): Seine Studien in einem Distriktgericht in Uttar Pradesh ergaben, dass in Anbetracht der Ineffizienz dieser Gerichte, aussergerichtliche Lösungen oft bevorzugt wurden.

Bewilligung bei der „National Commission for Women“ in Delhi eingeholt werden, danach die Distriktgerichte kontaktiert und die Übernahme von laufenden Fällen beantragt werden, sowie die Betroffenen direkt angefragt werden, ob sie an einer solchen aussergerichtlichen Einigung interessiert seien. Einen Aufwand, vor dem sich zur Zeit meiner Feldforschung viele Organisationen scheuten.¹²⁷

Dennoch, aussergerichtliche Alternativen wurden, dort wo sie funktionierten, von den Medien positiv bewertet, wie folgender Zeitungsausschnitt illustriert: „Lok adalat as an alternative dispute resolving system had become a provider of better solution at a rapid pace. In the conventional court, some one won or lost a case but in this alternative system everyone turned out to be a winner because of the consensual approach.“¹²⁸

In solchen staatlich geförderten aussergerichtlichen Mediationen steht im Gegensatz zu einem Gerichtsprozess wiederum die gemeinschaftstaugliche Lösungsfindung im Vordergrund: Die beiden Streitparteien versammeln sich, bringen ihre „Verbündeten“ mit und versuchen gemeinsam eine Lösung zu finden. Somit passt der Staat seine eigenen rechtlichen Aushandlungsinstrumente den Bedürfnissen der Bevölkerung an: Panchayat-Methoden werden damit quasi auf staatlicher Ebene angewendet. Es findet eine „Umkehrung der Hierarchien“ (Randeria 2003: 170) statt, in denen kulturelle Werte, wie das Wohl der Gemeinschaft und der Familie, Priorität erlangen über dem Individualrecht der staatlichen Rechtssprechung. Dies ist keine neue Entwicklung in Indien: Schon in früheren Studien zu Kasten- und Dorfpanchayats dominierte die Schlussfolgerung, dass diese in ländlichen Gebieten Indiens die Hegemonie des staatlichen Rechts herausfordern.¹²⁹ So scheiterte schon in den 50er Jahren die Einführung staatlicher Gerichte auf Dorfebene, die sogenannten „Nyaya Panchayats“ (Haydn 1984). Als wichtiger Grund dafür wurde bereits damals festgestellt, dass in einem Panchayat ein Disput in einem vertrauten Umfeld, unter Menschen, die man kennt, vorgebracht werden konnte und solchen persönlichen Beziehungen mehr

¹²⁷ Die Regierung hat ein spezielles „Department of Women and Child Development“ eingerichtet und versucht dadurch die Rechte der Frauen durchzusetzen. NGOs sollen vom Staat unterstützt werden im Aufbau von Kindertagesstätten, Unterkünfte für arbeitende Frauen, Frauenhäuser und Forschungen zu diesen Themen. Auch hier stehen interessierten NGOs grosse bürokratische Hindernisse im Wege.

¹²⁸ The Hindu, 23. Dezember 2007.

¹²⁹ Cohn 1965, Dumont 1968, Hayden 1983 und 1984, Holden 2008, Moore 1993 und 1998, Randeria 2002, 2003 und 2004, Srinivas 1987.

vertraut wurde als einem unbekannten Polizisten oder einem anonymen Gericht (Srinivas 1987: 77–79).¹³⁰

Die „verwobene“ Rechtspraxis

Die Präferenz von gemeinschaftstauglichen Lösungswegen im Kreis vertrauter solidarischer Personen bezeichnet nicht eine Rückbesinnung auf eine althergebrachte sich nicht verändernde Aushandlungspraxis, sondern entspricht einer in einem ständigen Prozess begriffenen Rechtspraxis in einem von Rechtspluralismus geprägten Feld. Denn sowie der Staat aussergerichtliche (Panchayat-)Methoden übernimmt, geschieht es auch umgekehrt: So benutzten einige befragte aussergerichtliche Mediatoren oder Schiedsrichter auch im Zusammenhang mit informellen Zusammenkünften bei einem Familienkonflikt den dem Gerichtsjargon entliehenen Begriff *Vaytā*, wenn sie von einer zeitlichen Aufschiebung eines Falles sprachen, um einem Paar Zeit zu geben, über seine Situation nachzudenken. *Vaytās* und amtlich beglaubigte Papiere gaben den Entscheiden in den aussergerichtlichen Foren etwas Offizielles und, in Anlehnung an den Staat, auch eine Legitimation.

Randeria (2004) prägte für diese Entwicklung den Begriff der „Verwobenheit“ verschiedener Rechtspraxen im modernen Indien, in dem „[...] der Staat zu keiner Zeit ein Monopol über die Setzung oder Durchsetzung des Familienrechts besass“ (Randeria 2004: 168). Ähnlich spricht Menski von einem „Amalgam“ verschiedener Normen (Menski 2003: 18) und Hayden von einer „history of clash and adjustment“ zwischen dem staatlichen Recht und dem Gebrauchsrecht Indiens (Hayden 1984: 129). Die forenübergreifenden Panchayat-Methoden entsprechen einer solchen historisch und von unterschiedlichen Normen geprägten „verwobenen“ Rechtspraxis.

Zusammenfassung: Persönliche Beziehungen und gemeinsame Lösungsfindung

Für Madurai erweist sich die Voraussage von Cohn (1965), dass institutionalisierte Formen von Panchayats, also Dorf- oder Kastenräte, im urbanen Kontext an Bedeutung verlieren, als richtig. Jedoch spielt entgegen Cohns Annahme „Panchayat machen“ als eine forenübergreifende Methode nach wie vor auch im urbanen Kontext eine wichtige Rolle.

¹³⁰ vgl. auch Relis 2010: 10.

Diese Methode zeichnet sich aus durch den Einbezug von einflussreichen Persönlichkeiten und der Präferenz von gemeinschaftskonformen Lösungen.

Die höhere Bewertung von gemeinsamer Lösungsfindung widerspricht der staatlichen Rechtssprechung, in der das Individuum und die persönlichen Rechte im Vordergrund stehen. Hier besteht ein Konflikt zwischen den gesetzlich festgelegten Normen und den gesellschaftlichen Werten. Daher gibt es mittlerweile auch auf staatlicher Ebene Versuche, durch aussergerichtliche Einigungen den Bedürfnissen der Menschen mehr zu entsprechen.

Im folgenden Kapitel gehe ich der Frage nach, was die Bevorzugung von gemeinschaftskonformen Lösungen und die Wichtigkeit des Einbezugs solidarischer Bezugspersonen für Frauen in Ehedisputen bedeutet.



Zusammenkunft einer Frauengruppe unter der Leitung von CEWAS

10. Beziehungen mobilisieren: Gender und rechtliche Ermächtigung

„Die Verwandten von beiden Seiten kamen zusammen und machten einen Panchayat. Sie überzeugten mich, bei meinem Mann zu bleiben. Sie haben mich einer Hirnwäsche unterzogen.“ (Rani)

„Die Frauen kommen mit ihren Problemen meist zu uns. Manchmal aber gehen wir auch zu ihnen nach Hause und versuchen das Problem mit allen beteiligten zu lösen.“ (Sozialarbeiterin)

Mines (1994) stellte in seiner Studie zu Gemeinschaft und Individualität in Tamil Nadu fest, dass in der tamilischen Gesellschaft persönliche Beziehungen bestimmen, wie jemand sein Leben führt (Mines 1994: 31). Vertrauen spiele dabei eine wichtige Rolle. So seien beispielsweise für die Wahl von Geschäftsbeziehungen nicht vorrangig bürokratische Indikatoren wie „Kreditwürdigkeit“ oder Zertifikate relevant, sondern der „Ruf“ des Geschäftsinhabers als vertrauenswürdige Person, die Nähe der Beziehung, die man zu dieser Person pflegt, und die anderen Beziehungen, die diese Person mit „wichtigen“ Personen unterhält (Mines 1994: 32). Im Schlussteil seines Buches meint Mines, dass die Wichtigkeit von Vertrauensbeziehungen im Alltag der Menschen in der Grossstadt von Chennai durch den „Einfluss der Moderne“ zugunsten einer steigenden Anonymität verschwinde (Mines 1994: 203). Eine solche Entwicklung trifft für soziale und rechtliche Aushandlungspraktiken im Falle von Ehedisputen in Madurai trotz steigender Urbanisierung nicht zu. Das vorhergehende Kapitel hat gezeigt, dass neben der Bevorzugung gemeinschaftstauglicher Lösungen für den Verlauf von Verhandlungen persönliche Beziehungen forenübergreifend eine wichtige Rolle spielen. Zerstrittenen Parteien versuchen nicht nur in informellen Familienzusammenkünften, sondern auch bei der Polizei, bei sozialen Organisationen und gar bei Gericht der Anonymität zu trotzen und durch die Mobilisierung möglichst vieler solidarischer Verbündeter sowohl ein vertrautes Umfeld zu schaffen, wie auch die Entscheidungsträger durch vertrauenswürdige Referenzen zu beeinflussen.

In Studien zu Rechtspluralismus wird in Anlehnung an die juristischen Diskurse im privaten internationalen Recht der Begriff des „Forumshoppings“ benutzt, der eine freie „Wahl“ der Disputaushandlungsforen beinhaltet (Benda-Beckmann 1981: 117). Diese „freie Wahl“ hatten

meine Gesprächspartnerinnen kaum. Der Zugang zu den verschiedenen rechtlichen und sozialen Aushandlungsforen wurde viel mehr durch ihre Geschlechter-, Kasten- und Schichtzugehörigkeit begrenzt. In diesem Kapitel frage ich deshalb nach den Möglichkeiten der Frauen, ein solidarisches Netzwerk aufzubauen, um ihre Interessen in einem Aushandlungsprozess einflussreich zu unterstützen. Wie beeinflussen Geschlecht, Kasten- und Schichtzugehörigkeit die Wahlmöglichkeiten der Frauen? Gibt es Foren, in denen gerade Frauen bessere Chancen haben, ihre Interessen erfolgreich durchzubringen als in anderen? Zum Abschluss dieses Kapitels beantworte ich die Frage, ob in der allgemeinen Präferenz von Panchayat-Methoden – also dem Miteinbezug möglichst vieler vertrauenswürdiger Verbündeter und die Bevorzugung der Interessen der Gemeinschaft über den individuellen Interessen – ein modernes Potential für die rechtliche Ermächtigung von Frauen in Ehekonflikten steckt.

Die Wahl der Foren: Gender-, Kasten- und Schicht-Zugehörigkeit

Moore (1993: 531–32) stellte fest, dass die Frauen in ihrem Forschungsgebiet in Rajasthan kaum Zugang hatten zu staatlichen Gerichten und Dorfräten. Die Frauen versuchten deshalb ihre sozialen Konflikte in anderen nicht rechtlichen Foren zu lösen. Insbesondere erhofften sie sich durch die Konsultation eines muslimischen Heilers eine Lösung für ihre Probleme. Die befragten Frauen aus Madurai hingegen wichen den staatlichen Gerichten oder anderen männerdominierten Zusammenkünften nicht grundsätzlich aus. Jede der befragten Frauen erlebte eine individuelle Geschichte, in der die unterschiedlichen sozialen und rechtlichen Aushandlungsforen kontextabhängig eine jeweils andere Rolle spielten. Der Erfolg oder Misserfolg hing weniger von der Wahl des Forums ab als von der Unterstützung ihres unmittelbaren sozialen Umfelds.

Meine Resultate zeigen Ähnlichkeiten mit Griffiths (1997) Studie aus Afrika. Aus der Perspektive der botswanischen Frauen war weniger die Trennung zwischen der Anwendung von staatlichem Recht oder dem Gebrauchsrecht für die Beilegung eines Ehedisputs relevant, sondern vielmehr die Möglichkeiten der Frauen ihre Familien und Freunde für ihre Interessen zu gewinnen (Griffith 1997: 2). Auch bei der Untersuchung der verschiedenen Aushandlungsforen in Madurai stellte sich heraus, dass die Mobilisierung von solidarischen Verbündeten in allen Foren eine zentrale Rolle spielte. Bestimmend für den Ausgang der Verhandlungen war weniger die Wahl der Rechtsdomäne, sondern als wichtiger erwies sich,

ob es einer Streitpartei gelang, innerhalb ihres Beziehungsnetzes breite Unterstützung für ihr Anliegen zu finden und im Einverständnis mit der Gemeinschaft zu handeln.

Gender: die Notwendigkeit männlicher Unterstützung

Solidarische Personen zu finden, war für meine Gesprächspartnerinnen ungleich wichtiger und gleichzeitig schwieriger als für die Männer: Für eine „anständige“ Frau gehört es sich nach allgemeiner Ansicht nicht, sich in der Öffentlichkeit ohne männliche Begleitung an „fremde“ Personen zu wenden. So beklagten sich viele Frauen, dass ihnen für den Gang zum Gericht oder zur Polizei ein unterstützender Bruder fehle. Um ihre Anliegen vor Gericht oder bei der Polizei durchzusetzen, brauchen sie die Begleitung männlicher Verwandter.

Der eigenmächtige Einbezug nichtverwandter Männer ist für Frauen ein heikles Unterfangen. Die Anforderung solcher Unterstützung kann neben gängigen Geldzahlungen auch sexuelle Gefälligkeiten zur Folge haben. Ein solcher Fall schilderte Antheas Mutter: Sie zögerte, die Hilfe des Politikers erneut in Anspruch zu nehmen, weil sie befürchtete, dass sie sich nicht dagegen wehren könnte, wenn dieser im Gegenzug ihre Tochter als „Gespielin“ fordern würde. Sogar soziale Organisationen wurden misstrauisch, wenn sich eine Frau ohne Vermittlung männlicher Verwandter Unterstützung von nichtverwandten Männern suchte: So hatte etwa Ganga eigenmächtig einen Anwalt einbezogen, was in der sozialen Organisation, an die sie sich später wandte, den Verdacht aufkommen liess, sie habe mit ihm ein Verhältnis.

Ohne männliche Unterstützung hat eine Frau auch in informellen Zusammenkünften weniger Autoritätskraft. Rajeshwari hatte bloss die Unterstützung ihrer Mutter und musste unter Druck den *Tāli* zurückgeben, ohne die Möglichkeit zu haben, ihren Schmuck zurück zu fordern. Wie Rajeshwari selbst sagte, wären ihre Aushandlungsmöglichkeiten in dieser Situation besser gewesen, wenn ihr Vater noch gelebt oder ihre Brüder sie unterstützt hätten.

Sogar wenn die Frauen von ihren männlichen Verwandten unterstützt werden, birgt diese Abhängigkeit Nachteile: Die Frauen müssen sich in vielen Fällen deren Entscheid beugen, auch wenn dieser nicht ihrem Willen entspricht. So beklagte sich etwa Maheshwari darüber, dass während einer informellen Zusammenkunft ein für sie nicht akzeptabler Entscheid in ihrer Abwesenheit gefällt wurde. Ihre Interessen wurden aus ihrer Sicht nicht genügend berücksichtigt.

Kasten- und Schichtzugehörigkeit

Die Entscheide der männlichen Verwandten – Brüder, Väter oder Onkel – sind meist abhängig von den Normen und Werten ihrer Kaste und ihrer Schichtzugehörigkeit. Dies hat unterschiedliche Auswirkungen auf die Möglichkeiten der Frauen, ihre eigenen Interessen mit denjenigen der Familie zu vereinbaren. Die niedrigkastige Viji aus der Unterschicht beispielsweise sprach relativ gelassen über ihre Trennung: Die beiden Parteien einigten sich während der Zusammenkunft konfliktlos über die Bedingungen der Trennung. Obwohl sich Viji während der Zusammenkunft zwar zurückhaltend äusserte, wollte auch sie eine Trennung, wie sie mir zum Schluss unseres Gesprächs mitteilte.¹³¹ Die Trennung ermöglichte ihr die Heirat mit einem selbstgewählten Partner.

Anders ist die Situation bei Angehörigen höherer Kasten und Schichten, die mit Zurückhaltung und weniger Toleranz über Scheidungen sprachen. Eine Wiederverheiratung wird in vielen Fällen ausgeschlossen. Dementsprechend wird mehr Druck auf eine Versöhnung und eine „Reunion“ ausgeübt. Denn mündet eine temporäre Trennung in eine „Reunion“, kann sie vor einer grösseren Öffentlichkeit vertuscht werden und ermöglicht allen Familienmitgliedern ihren Ruf zu wahren. So etwa bei der hochkastigen Rani: Ihr Cousin berief eine Familienzusammenkunft ein. Darin wurde sie von ihren Verwandten überredet, trotz allem Geschehenen bei ihrem Mann zu bleiben. Die Verwandten hätten an ihre Rolle als Mutter und gute Ehefrau appelliert, die nicht alleine mit den Kindern leben könne, erzählte Rani. Die Verwandten hätten sie einer „Gehirnwäsche“ unterzogen, nach der sie sich der Meinung der Verwandten fügte und noch einmal zu ihm zurückkehrte, obwohl sie dies eigentlich nicht mehr wollte.

Insgesamt sind die Frauen also bei der Durchbringung ihrer Rechte auf die Unterstützung männlicher Verwandter angewiesen. Diese wiederum halten sich meistens an die moralischen Werte innerhalb ihrer Kastengemeinschaft und Schichtzugehörigkeit, die den Interessen der Frauen widersprechen können.

¹³¹ Denkbar wäre, dass dieses Verhalten kalkuliert war: Bei einem klar geäusserten Trennungswunsch könnte der Verdacht auf eine aussereheliche Beziehung aufkommen und dadurch die Besitzregelungen nicht zu ihren Gunsten ausfallen. Zudem ziemt es sich für eine ehrbare Frau nicht, einen Trennungswunsch zu äussern.

Panchayat-Methoden in sozialen Organisationen

Relis (2010: 9) ist der Meinung, dass die Durchsetzung von Menschenrechten in rechtspluralistisch geprägte Staaten wie Indien, nicht nur in staatlichen Gerichten gefördert werden sollten, sondern es Wege braucht, diese auch in nicht-staatlichen, informellen Aushandlungsforen zu etablieren. Soziale Organisationen bieten einen solchen Weg. Sie beziehen sich auf staatliches Individualrecht und auf transnationale Menschenrechte und sie vertreten die Interessen der Frauen. Sie bieten den Frauen Unterstützung bei der Überwindung von gender-, kasten- und schichtbedingten Hürden, die sie an der Durchbringung ihrer Interessen hindern können. Im Gegensatz zu den staatlichen Gerichten aber ähneln ihre Mediationen den Panchayat-Methoden: Sie betonen zum Einen den Zusammenhalt der Familien. Zum anderen machen sie ihren Einfluss geltend durch ihre Beziehungen bei Gericht, in der Politik oder in den Medien. Wo nötig, wird auch Druck oder Einschüchterung angewendet. Zwar geschieht dies nicht in Form von direkter Gewaltanwendung wie bei einem „Kattapanchayat“, so doch mit der Drohung eines Gerichtsprozesses und allenfalls einer Gefängnisstrafe. Dabei greifen die Organisationen auf mächtige Verbündete zurück: Hierarchisch höher gestellte Autoritäten können die Wirksamkeit der Drohungen verstärken, durch die sie unwillige Ehemänner unter Druck setzen (vgl. Tschalär-Hong 2006: 90).

Viele Vertreterinnen feministischer Organisationen würden sich wahrscheinlich vehement dagegen wehren, ihre Mediationen als „Panchayat-Methoden“ zu bezeichnen. Viele der befragten Frauenaktivistinnen waren der Ansicht, dass ausschliesslich die staatliche Rechtssprechung „modern“ und zukunftsweisend ist. Panchayats wurden mit männerdominierter Willkür und Rückständigkeit assoziiert. Während einer Zusammenkunft verschiedener Frauenrechtsorganisationen in Madurai trafen ihre Ideen auf Widerstand von basisorientierten Sozialarbeiterinnen. Es wurde über den Zugang von Frauen zum Gericht diskutiert: Eine Gruppe von Vertreterinnen einer in Madurai und darüber hinaus bekannten Frauenorganisation vertrat die Meinung, die Frauen müssten möglichst viele Petitionen bei Gericht einreichen, um die Männer – Gesetzgeber und Richter – unter Druck zu setzen. Mit ihren politischen Anliegen hatten sie zum Ziel, die Gerichtspraxis für Frauenrechte zu sensibilisieren, damit die Chancen der Frauen vor Gericht steigen. Alle Frauen von den anwesenden kleineren, basisorientierten NGOs widersprachen diesen Äusserungen. Sie waren der Meinung, es brauche nicht mehr Petitionen bei Gericht, sondern zuallererst mehr lokale Beratungsmöglichkeiten und Mediationen, die „Reunions“ ermöglichen. Sie waren dagegen,

unnötigerweise vor Gericht zu gehen, da der Gang zum Gericht für arme Leute nur eine „Geldverschwendung“ sei.

Bei diesem Treffen kam ein Klassengefälle zum Vorschein, zwischen den politisch arbeitenden Aktivistinnen der oberen Mittelschicht, die sich mit dem besseren Zugang zum staatlichen Recht und der Verbesserung der Gesetze befassten,¹³² und den Vertreterinnen von Basisorganisationen, die direkt im Alltag der Frauen die Situation zu verbessern versuchten. So argumentierten die Ersteren aufgrund von staatlichem Individualrecht und individuellen Möglichkeiten. Die Frauen an der Basis hingegen, die der lokalen Umgebung der betroffenen Frauen mehr Rechnung trugen und die Zukunftsperspektiven der Frauen realistischer einschätzten, sahen in den aussergerichtlichen Aushandlungen ein Potential, das den Interessen der Frauen in Ehedisputen eher entsprach.

Die Untersuchungen von Randeria (1990, 2002) zeigten, dass aussergerichtliche Foren, wie die Kasten-Panchayats in Gujarat, für Frauen durchaus ein zukunftsweisendes Potential haben. Randeria argumentiert, dass beim staatlichen Gericht die Frauen auf sich alleine gestellt sind und ihren Fall vor komplett fremden Menschen, meist Männern, auslegen müssen. In den Kasten-Panchayats dagegen, hätten die Frauen unterstützt von ihren Familien- und Kastenmitgliedern bessere Chancen auf eine gerechte Behandlung. Die Aushandlungen finden in einem vertrauten Rahmen in ihrem unmittelbaren sozialen Umfeld statt. Dies sei eine bessere Voraussetzung für Gerechtigkeit als in den, ebenfalls männerdominierten, staatlichen Gerichten. Randeria ist der Meinung, dass der Kampf einiger Frauenorganisationen um den vermehrten Zugang zu diesen bisher männerdominierten Panchayats das moderne Potential dieser Institutionen beweise (2002: 307).¹³³

Obwohl Panchayats als Institutionen in Madurai nicht bestehen, können Randerias Schlussfolgerungen auch auf die Panchayat-Methoden der untersuchten sozialen

¹³² Sie orientieren sich an feministischen Juristinnen wie Agnes 2002 und 2004, Basu 2004, Gonsalves 1993, Menon 2002, Parashar 1992, Sunder Rajan 2003.

¹³³ In ländlichen Gegenden um Madurai gibt es Frauengruppen, die ihre Anliegen mit Hilfe von „Frauen-Panchayats“ auf Dorfebene einbringen. In einer tamilischen Zeitschrift fand meine Assistentin einen Artikel über eine Frau in einem abgelegenen Dorf, die in ihrem Haus Panchayats durchführte. In diesem Artikel wurde sie sowohl von Frauen wie auch von Männern anerkannt und dafür gelobt. Sie sei im Gegensatz zu den Männern in den traditionellen Dorf-Panchayats, „gerecht, sanft und unbestechlich“.

Organisationen übertragen werden. „Machen“ soziale Organisationen einen „Panchayat“, können sie transnationales Recht nicht nur in den Foren der staatlichen Gerichte durchsetzen, sondern auch in lokal akzeptierten informellen Zusammenkünften. Sie geben Frauen in Ehekrisen auch ohne männliche familiäre Unterstützung eine zunehmend reelle Chance ihre Interessen durchzubringen, was in den männerdominierten Familienzusammenkünften und Gerichtssälen oft nicht der Fall ist (vgl. Tschalär-Hong 2006: 120).¹³⁴

Zusammenfassung: Rechtliche Ermächtigung durch soziale Beziehungen

Um ihre Anliegen in einem Aushandlungsprozess erfolgreich durchbringen zu können, sind die Frauen auf solidarische Verbündete angewiesen, die ihre Interessen mittragen. Da ausserfamiliäre Interaktionen mit „fremden“ Männern für eine Frau weitgehend verpönt sind, brauchen Frauen die Unterstützung ihrer Brüder, Väter und Onkel, die sie in den unterschiedlichen Aushandlungsforen begleiten. Diese Abhängigkeit kann dazu führen, dass die Frauen ihre Interessen denjenigen ihrer männlichen Verwandten unterordnen müssen. Frauen, die keine Unterstützung von männlichen Verwandten haben, sind bei Gericht oder anderen öffentlichen Aushandlungsorten benachteiligt. Bei einem Alleingang vor Gericht gefährden sie ihre Beziehungen zur Familie und dadurch ihre soziale Sicherheit.

Soziale Organisationen bieten in dieser Situation eine Möglichkeit, Frauen wirkungsvoll zu unterstützen. Mit den vertrauten lokal akzeptierten Panchayat-Methoden achten sie darauf, die Interessen der Angehörigen zu respektieren, damit die Frauen durch rechtliche Schritte nicht in eine soziale Isolation geraten. Gleichzeitig bieten sie den Frauen ein unterstützendes Netzwerk und genügend Einfluss, um transnationales (Frauen-) Recht auf lokaler Basis durchzusetzen.

Eine Trennung wird aber in den meisten Fällen nicht als Erfolg oder im Sinne westlicher Emanzipation als „Befreiung“ erachtet, sondern von den Frauen oft mit Trauer als Scheitern ihrer Ehe und damit ihres „Lebens“ angesehen. Sie geraten mindestens vorübergehend in eine

¹³⁴ Ähnliches hat Jolly (1996) in ihrer Studie in Vanuatu festgestellt. Auch dort fand sie den Gegensatz zwischen „[...] competing claims between universal human rights and cultural relativism“ (182). Der Ansatz der dort arbeitenden Frauenorganisationen besteht im Versuch, mit Hilfe gesellschaftlicher Werte, Universalrechte zu verteidigen. Dies lässt sich veranschaulichen mit einem Plakat, das aufgrund einer Konferenz gegen häusliche Gewalt in Vanuatu, aufgestellt wurde. Auf diesem Plakat hiess es: „If you beat a woman, it affects the life of the whole family.“

kritische Lebenssituation. Das nun folgende abschliessende Kapitel ist den Lebensumständen der Frauen nach der Trennung gewidmet.

I. Vasantha

„Der *Tāli* ist ein Schutz für die Frau.“



Vasantha wohnt in einem Slum am Stadtrand von Madurai,. Dort besuche meine Assistentin und ich sie einige Male. Kennen gelernt habe ich sie durch CEWAS. Vasantha hat dort rechtliche Unterstützung angefordert, um auf gerichtlichem Weg von ihrem Ex-Mann ein Erbe für ihre Söhne zu erwirken. Bei unseren Besuchen bei Vasantha treffen wir häufig auch ihre Nachbarin Meenakshi an. Manchmal schauen während unserer Besuche neugierige Nachbarinnen herein oder Frauen, die sich bei Vasantha Geld leihen wollen. Vasantha ist vierundvierzig Jahre alt. Sie hat eine Ausbildung als Grundschullehrerin. Daher wird sie in ihrer Nachbarschaft von allen respektvoll „Miss“ genannt. Tagsüber hütet sie die Kinder von arbeitenden Müttern, und abends gibt sie Nachhilfeunterricht.

Vasantha heiratete mit einundzwanzig Jahren und lebte elf Jahre mit ihrem Mann in einem Dorf. Sie hat vier Brüder, die nach dem Tod der Eltern für die Arrangierung von Vasanthas Ehe verantwortlich waren. „Meine Brüder haben mich mit einem reichen, aber hässlichen Mann verheiratet. Er gab meiner Familie Geld, damit ich ihn heirate. Ich war damals jung und schön und ging davon aus, er würde mich gut behandeln. Aber das tat er nicht.“ Er habe sie geschlagen und sei oft zu anderen Frauen gegangen. In den elf Jahren ihrer Ehe sei sie oft zu ihren Brüdern geflüchtet. Ihre Brüder seien unzählige Male zum Haus ihres Mannes gekommen, hätten ihn gewarnt und gar geschlagen, damit er aufhöre, Vasantha so schlecht zu behandeln. Ihre Brüder hätten aber auch sie immer wieder gebeten, zu ihrem Ehemann zurückzukehren und sich „anzupassen“, da der Mann reich war und sie ohne elterliche Unterstützung auskommen mussten. Vasantha sagt: „Ich habe elf Jahr gelitten. Mein Mann hat sich nie geändert.“

Als ihr Mann schliesslich eine zweite Frau heiratete und von Vasantha verlangte, diese im Haus zu akzeptieren, nahm sie ihre Söhne und ging zurück zu ihren Brüdern. Daraufhin wurde ein grosser Dorfrat (Panchayat) einberufen, in dem ihr Ehemann versprach, die andere Frau zu verlassen und wieder mit Vasantha zu leben. Daran hielt er sich jedoch nicht. „Es hat sich nichts geändert. Er hat seine zweite Frau nicht verlassen und mich weiterhin geschlagen“, erzählt Vasantha. Wiederum versuchten Vasanthas Brüder den Ehemann ihrer Schwester mit Schlägen und Drohungen umzustimmen – ohne Erfolg. Schlussendlich gingen die Brüder zur

Polizei und konnten mit Unterstützung eines Anwalts eine Vereinbarung erwirken, in der die Trennung und die Besitzansprüche der Ehepartner geregelt wurden. Vasantha konnte den Hausrat behalten und ihr Mann musste ihr ein Stück Land abtreten, das sie dann verkaufte.

Nach der Trennung gab es Schwierigkeiten im Haus ihrer Brüder. Vasantha konnte nicht mehr länger dort wohnen. Sie musste ihre Söhne in ein Heim geben und erhielt durch die Beziehungen eines Verwandten eine Stelle als Köchin in einer Schule. Dieser Verwandte sei für sie schon vor ihrer Ehe ein potentieller „Bräutigam“ (*Māppiḷḷai*) gewesen und habe sich ihr noch immer zugeneigt gefühlt. Er war jedoch bereits verheiratet und hatte drei Kinder. Dennoch machte er Vasantha nach drei Jahren einen Heiratsantrag. „Er hatte Mitleid mit meiner damaligen Situation“, meint sie. Sie habe sich ein Jahr lang überlegt, ob sie ihn heiraten wolle. Er habe für sie dieses Haus gemietet. Lächelnd zeigt sie auf einen kleinen Altar: „Davor sind wir gestanden, und er hat mir den *Tāli* umgehängt. Niemand ausser Gott hat es gesehen.“ Die Abwesenheit weiterer Personen begründete sie mit der Regierungsstelle ihres Mannes. Niemand durfte von seiner (unrechtmässigen) zweiten Ehe erfahren.

Neugierige Nachbarinnen schauen zur Tür hinein. Um von Vasanthas Geschichte abzulenken, frage ich allgemein nach der Bedeutung des *Tāli*. Alle Anwesenden sind der Meinung, der *Tāli* identifiziere sie als verheiratete Frauen. Dadurch fühlen sie sich „geschützt“. Vasantha meint, der *Tāli* sei wie ein „Zaun“. Er weise fremde Männer in die Schranken.

Vasanthas neuer Mann, mit dem sie nun bereits seit acht Jahren verheiratet ist, war einverstanden, dass ihre Kinder fortan wieder bei ihr wohnten. Er selbst lebt abwechselungsweise bei seiner ersten Frau und bei Vasantha. Vasantha kennt seine erste Frau. Der gemeinsame Ehemann sei kein Streitpunkt unter ihnen, meint Vasantha.

Mittlerweile hat Vasantha ihr Haus mit der Hälfte des Geldes vom Landverkauf „geleased“. Eine reiche Freundin hat ihr zudem zu einem niedrigen Zins Geld geliehen, das sie seitdem zu einem höheren Zins weiterverleiht und so zusammen mit den Nachhilfestunden und der Kinderbetreuung ihr Einkommen bestreitet.

Vasantha gehört der Kaste der „Schmiede“ (*Ācāri*) an. Wiederheirat ist den *Ācāri* eigentlich verboten. Ihre Brüder und Schwestern hätten daher nach ihrer zweiten Eheschliessung lange nicht mehr mit ihr gesprochen. Sie hätten ihre zweite Ehe als „Schande“ (*Kēvalam*)

empfunden. Mittlerweile jedoch würden einige ihrer Geschwister wieder mit ihr sprechen. Heute sei sie recht zufrieden. Sie ist sehr stolz auf ihre Söhne. Der Ältere ist Mechaniker und geht vielleicht bald zum Arbeiten nach Saudiarabien. Der Jüngere schliesst gerade die Ausbildung zum Bauingenieur ab.

Bei unserem letzten Besuch sagt Vasantha abschliessend im Rückblick auf ihre erste Ehe:

„Die schlimmste Zeit waren die vier Jahre, in denen ich meine Kinder ins Heim geben musste. Ich durfte sie nur einmal in der Woche besuchen. Damals habe ich unendlich gelitten. Heute jedoch, kann ich erhobenen Hauptes ins Dorf meines Ex-Mannes zurückkehren und dort meine Schwester besuchen. Als meine Verwandten mich und meine Söhne nach zehn Jahren das erste Mal wieder sahen, lobten sich mich, weil ich meine Söhne so gut grossgezogen hatte. Obwohl sie meine zweite Ehe immer noch nicht akzeptieren, haben sie mich wegen meiner Kinder sehr gelobt. Ich habe geweint vor Freude. Ich habe meine Söhne ganz alleine grossgezogen. Ich habe alle Entscheidungen alleine getroffen!“

Vasantha dreht den Fernseher an. Meenakshi kommt herein. Sie sprechen über ihre Lieblingsserie „Kolungal“. Die Heldin ist eine geschiedene Frau. Sie sei sehr „mutig“ und ein Vorbild für sie beide. Meenakshi meint lachend: „Sogar die Männer schauen diese Serie und bewundern die Heldin. Gleichzeitig realisieren sie nicht, dass im richtigen Leben ihre Frauen in ähnlichen Situationen sind!“



11. „Mut“ oder „Mitleid“: Selbstrepräsentationen

„Eine unverheiratete Frau ist in einer schwierigeren Situation als eine verheiratete Prostituierte.“ (Ganga)

„Die Gesellschaft spricht schlecht über eine getrennt lebende Frau. Wenn diese es aber schafft, ihre Kinder trotz allem gut zu erziehen und ihnen eine Ausbildung zu ermöglichen, dann kommen die Verwandten wieder. Sie sprechen dann nett mit der Frau und ihren Kindern und sind sogar stolz.“ (eine Dorffrau)

Bei unserem letzten Besuch sagte Ganga, dass der Ehemann für sie hauptsächlich Sicherheit bedeute. Sie meinte damit nicht bloss ökonomische Sicherheit, sondern auch persönliche Sicherheit vor öffentlichen Diffamierungen, sexuellen Übergriffen und sozialer Ächtung. Ganga wusste, was diese fehlende Sicherheit bedeuten kann. Seit ihr Mann sie verlassen und sie sich mit ihren Brüdern zerstritten hatte, war sie völlig mittellos. Ihr Vermieter drohte ihr mit der Kündigung. Sie fand keine Arbeit, da sie niemanden hatte, der zu ihren Kindern schauen konnte. Sie erlebte sexuell motivierte Annäherungsversuche anderer Männer. Dazu kamen Gerüchte in der Nachbarschaft. Allein der Verdacht, dass Ganga andere Männer haben könnte, degradierte sie in den Augen ihrer NachbarInnen zur Prostituierten. Sie hatte durch ihre Trennung ihr Ansehen (*Maṭippu*) in der Nachbarschaft und im Kreis ihrer Verwandten verloren. Das Ansehen ihres Mannes dagegen wurde trotz seiner Alkoholexzesse und seiner Verbindung mit einer anderen Frau weit weniger in Mitleidenschaft gezogen. Er behielt seine Arbeitsstelle und seine Kontakte zur Familie.

Die Angst vor sexuellen Übergriffen und die Gefahr als Prostituierte betitelt zu werden, wurde von meinen Gesprächspartnerinnen oft genannt, wenn wir über ihren Alltag als getrennt lebende Frauen sprachen. Die Frauen fühlten sich ohne Ehemann „ungeschützt“, wurden hinter vorgehaltener Hand als „Lebensverschwendung“ (*Vālāvēṭṭi*) bezeichnet und an verheissungsvollen Anlässen wie einer Hochzeit entweder diskriminierend behandelt oder gar nicht erst eingeladen. Viele fühlten sich nach einer Trennung konfrontiert mit der Gefahr sozialer Ächtung und als Folge davon mit der Gefährdung ihrer sozialen Sicherheit.

In diesem letzten Kapitel gehe ich der Frage nach, wie sich getrennt lebende oder geschiedene Frauen angesichts der drohenden Stigmatisierung als „Lebensverschwendung“ und den daraus

folgenden sozialen, emotionalen und ökonomischen Konsequenzen selbst darstellten und wie sie versuchten soziale Ächtung zu überwinden.

Unterdrückte Gruppen kreieren oft eine normative Welt, in der sie über Würde, Selbstachtung und Macht verfügen (Kapadia 1995: 5). Die Bezugsrahmen in Selbstrepräsentationen sind zudem oft widersprüchlich und vom jeweiligen Kontext abhängig (Ewing 1990: 251–252). Aus dieser Perspektive heraus müssen auch die Selbstrepräsentationen meiner Gesprächspartnerinnen verstanden werden. Riessmann (2000: 114) stellte in ihrer Studie zu kinderlosen Frauen in Kerala fest: „Women grapple with their position as victims of a culturally constructed subordinate status at the same time as they search for creative ways to resist subordination.“ (Riessmann 2000: 114) In ähnlicher Weise hielten auch meine Gesprächspartnerinnen zum Einen an ihrer Opferrolle fest, und zum Andern suchten sie nach Wegen, ihr Stigma zu überwinden. Sie beteuerten in ihren Erzählungen ihre „Unschuld“ und betonten in ihrer Retrospektive ihr Verhalten als „gute (Ehe)-Frauen“ sowohl während der Ehe als auch nach der Trennung. Sie stellten sich aber auch als „mutig“ dar und hoben ihre Erfolge im Leben hervor, die sie nach der Trennung erreicht hatten. Wie die folgenden Ausführungen zeigen, weisen beide Arten der Selbstrepräsentation sowohl widerständische wie auch gesellschaftskonforme, den gängigen Geschlechternormen entsprechende Komponenten auf.

„Mitleid“ erwecken: Die „gute“ Frau

Seizer (2002) beobachtete in ihrer Studie zu tamilischen Strassen-Schauspielerinnen,¹³⁵ dass diese in ihrem Alltag im Bus oder hinter der Bühne stets darauf bedacht waren, „private“ Räume zu schaffen. Ansehen definiert sich nach Seizer durch die Menge an privatem Raum, den jemand besetzen kann.¹³⁶ Durch ihre Arbeit in der Öffentlichkeit widersprachen Strassenschauspielerinnen zwar dem Ideal einer angesehenen Frau, dennoch beanspruchten sie für sich, „gute“ Frauen zu sein, indem sie in ihrem Leben in der Öffentlichkeit versuchten, solche Privat-Öffentlich Markierungen aufrechtzuerhalten.

¹³⁵ Strassenschauspielerinnen sind durch ihre Arbeit in der Öffentlichkeit als „Tanzmädchen“ oder gar „Prostituierte“ stigmatisiert. Eine Ehe ist für sie ausgeschlossen. Ihnen bleibt meist nur die Möglichkeit, als „Zweitfrau“ eine Beziehung mit einem Mann einzugehen (Seizer 2002: 117).

¹³⁶ „More prestigious persons occupy both more (and more private) personal space, while less prestigious persons occupy both less (and less private) space.“ (Seizer 2002: 125)

Auch meine Gesprächspartnerinnen legten Wert auf ihre Eigenschaften als „gute“ Frau, trotz ihrer dem Ideal widersprechenden Trennung. Sie repräsentierten sich als Opfer der Handlungen ihres Ehemannes und der Schwiegerfamilie und hoben ihr Verhalten als „gute Ehefrau“ (*Nalla Maṇaivi*) während der Ehe hervor.¹³⁷ So erzählte etwa Rani, dass alle ihre NachbarInnen den „schlechten Charakter“ ihres Mannes kannten und wussten, dass Rani keine Fehler gemacht hatte. Dadurch wurde sie zwar das Stigma der getrennt lebenden Frau nicht los und dementsprechend von Aussenstehenden immer noch als „Lebensverschwendung“ taxiert, jedoch mit einem empathischen Unterton. Denn, wenn eine Frau „zu Unrecht“ in eine Trennungssituation gerate, etwa weil der Mann sie verliess, werde sie „bemitleidet“ (*pavam*). Im Gegensatz dazu wurde mir von vielen Seiten bestätigt, dass eine Frau, die das Haus ihres Ehemannes von sich aus verlässt, als „Schande“ (*Kēvalam*) bezeichnet wird.

Frauen, denen es also gelingt, ihr Umfeld davon zu überzeugen, dass sie trotz der Trennung gute Ehefrauen sind, erfahren weniger Ächtung. Dies zeigte sich in der Art, wie die Frauen ihre Trennungsgeschichte darstellten. Sie betonten wiederholt ihre Eigenschaften als „gute“ Frau nicht nur rückblickend auf ihre Ehe, sondern auch in Bezug auf ihren Alltag nach der Trennung. Eine besonders deutliche Handlung dafür war das trotz Trennung gängige Tragen des *Tālis*, dem Ehesymbol schlechthin. Meine Gesprächspartnerinnen „schützten“ sich damit nach eigenen Angaben vor allfälligen sexuellen Übergriffen von Männern. Zudem konnten die Frauen durch das Tragen des *Tālis*, bei denjenigen, welche von ihrer Trennung wussten, ihre Treue gegenüber dem Ex-Mann signalisieren. Das Tragen des *Tālis* wird so zum Sinnbild dafür, dass sie sich zu Unrecht in dieser Situation sehen oder zumindest von ihrem Umfeld so wahrgenommen werden wollen. Dies wiederum kann dazu beitragen, „Mitleid“ bei ihren Mitmenschen hervorzurufen und das Ausmass ihrer sozialen Ächtung abschwächen.

Einige Frauen versuchten, nach einer Trennung durch eine erneute Heirat in der Öffentlichkeit ihren Status als „gute“ Frau wiederzuerlangen. In den Kasten, in denen eine zweite Heirat erlaubt ist, kann so gegenüber Unbekannten die erste Ehe verschwiegen werden. Eine in dieser Hinsicht sehr kreative Strategie hatte Viji. Wie bereits erwähnt, heiratete Viji nach ihrer

¹³⁷ Aura (2008) stellte bei ihren Gesprächspartnerinnen das Selbe fest: „By presenting themselves as ‘victims’, the women emphasized their ‘innocence’ in the marital breakdown and their roles as a wife who fulfilled her duty (*dharma*).“ (Aura 2008: 140)

gescheiterten ersten Ehe ein zweites Mal. Die erste Hochzeit war wie üblich im grossen Rahmen mit allen Verwandten, viel Schmuck und Geschenken gefeiert worden. Die zweite Hochzeit hingegen fand auf dem Standesamt statt. Nur Vijis Mutter und zwei Brüder ihres zweiten Ehemannes waren dabei. Viji zeigte mir ihr Hochzeitsalbum. Darin hatte Viji aus den Fotos der ersten, prunkvollen Hochzeit ihren ersten Ehemann weg geschnitten und mit ihrem zweiten ersetzt. Alle Fotos der Verwandten des ersten Ehemannes hatte sie entfernt und mit den Fotos der wenigen Verwandten des zweiten Ehemannes ausgetauscht. Viji versuchte also, die Fotos ihrer beiden Hochzeiten so zusammenzustellen, dass der Anschein entstand, sie hätte nur einmal geheiratet. Hochzeitsalben sind sehr wichtig. In fast allen tamilischen Haushalten wird das Hochzeitsalbum neuen Besuchern sogleich zur Ansicht übergeben. Hochzeitalben haben dadurch in tamilischen Familien einen stark repräsentativen Zweck.

Durch das Verschweigen einer gescheiterten Ehe, das Tragen des *Tālis*, sowie Beteuerungen der „Unschuld“ an einer Trennung bezweckten meine Gesprächspartnerinnen als „gute“ Frauen wahrgenommen zu werden und damit die Gefahr sozialer Ächtung abzuschwächen. Seizer kam zum Schluss, dass sich die Strassen-Schauspielerinnen mit ihrer Bemühung, in der Öffentlichkeit private Räume zu schaffen und dadurch ihre Eigenschaften als „gute“ Frauen zu akzentuieren, an den dominanten Geschlechternormen orientierten. Dies, obwohl sie aufgrund ihrer „unmoralischen“ Tätigkeit selbst nicht dem Ideal einer in der Gesellschaft respektierten Frau entsprachen. Die Tatsache, dass sich diese Frauen trotz ihres offensichtlich gegenteiligen Status auf ein gesellschaftliches Ideal bezogen, bezeichnet Seizer als ein „gleichzeitig komplizenhaftes wie aus widerständisches“ Verhalten (Seizer 2002: 129). Auch meine Gesprächspartnerinnen bezogen sich in ihrer Selbstrepräsentation trotz ihrer Trennung auf das Ideal der verheirateten Frau. Dadurch werden sie einerseits zu Komplizinnen einer Orthodoxie von Geschlechternormen, andererseits stellen sie diese Normen jedoch gleichzeitig in Frage, da sie selber ausserhalb dieser Normen stehen.

„Mut“ und persönlicher „Verdienst“¹³⁸

Meenakshi bezeichnete sich selbst als einen „Jolly Type“. Sie spreche gerne mit andern Leuten und habe auch keine Angst davor, ihren Mann direkt zur Rede zu stellen. In ihrer Klage über ihren Ehemann sagte sie:

¹³⁸ Inhalte aus diesem Kapitel stehen auch in Peyer 2009.

„Er kam, aß und schlief. Er zeigte nie Zuneigung für mich. Er sagte mir nie, ich sei schön, das Essen sei gut. Er sagte mir nicht mal, ich sei hässlich! Er schaute mich nie an. Wenn er mit mir sprach, schaute er zur Seite und murmelte irgendetwas. Ich fühlte mich sehr einsam. Er hatte nicht einmal sexuelles Interesse an mir! Er gab mir einfach nur Geld und war erst noch geizig. Sogar wenn wir uns im Streit trennten, kam er zurück und sagte nichts.“

Aus ihren weiteren Erzählungen ging bald hervor, dass Meenakshi ihren Mann im Streit herausforderte. Sie erzählte, wie sie ihren Mann aufforderte, ihr einen Fernseher zu kaufen, damit sie sich nicht mehr langweile und ihm vorschlug, etwas Geld zu sparen für die Zukunft ihres Sohnes.

Meenakshis Forderungen und Kritik an ihrem Ehemann widersprechen dem Ideal der „guten Ehefrau“, die ihre eigenen Bedürfnisse zurücknehmen sollte. Meenakshi erzählte uns, dass sie nicht immer so „mutig“ (*tairiyam*) gewesen sei: Zu Beginn ihrer Ehe sei sie zurückhaltend und schüchtern gewesen, und erst seit sie einen Sohn und etwas mehr Erfahrung habe, sei sie „mutig“ geworden. Viele der befragten Frauen erwähnten diesen „Mut“, den sie im Verlaufe ihrer gescheiterten Ehe erworben hatten. Rani umschrieb den Begriff so: „*Tairiyam* bedeutet: Ich gehe hin, wo ich will, alleine, sogar mitten in der Nacht. Früher ging ich nur mit meiner Mutter oder meinem Mann nach Draussen.“ Eine Gruppe von Unterschicht-Frauen unterschiedlicher Kasten, mit denen ich mich in Vasanthas Haus unterhielt, erklärte: „*Tairiyam* bedeutet Unabhängigkeit: Wir gehen zum Beispiel in den Tempel, ohne unsere Männer zu fragen.“

Mit *Tairiyam* bezogen sich die Frauen also auf Eigenschaften der Autonomie und damit auf die Kontrolle über das eigene Leben. Zudem enthält der Begriff die Konnotation der Furchtlosigkeit. Die Schwester von Pushba sagte über ihre Schwester: „Ja, heute ist sie mutig. Heute kann ihr niemand mehr Angst einjagen!“ Pushba fürchtete sich nicht mehr, über ihre Vergangenheit zu reden und ihre Schwiegerfamilie offen zu kritisieren. So ergänzte Pushba die Worte ihrer Schwester: „Heute bin ich mutig. Wenigstens spreche ich heute. Früher war ich so unschuldig und naiv. Ich habe nie ein Wort gegen meinen Ehemann und die Schwiegereltern gesagt.“

Autonomie und Furchtlosigkeit werden als „männliche“ Eigenschaften bezeichnet. Darauf wiesen uns Vasantha und Meenakshi augenzwinkernd hin, indem sie mit der gleichzeitigen Verwendung von *Tairiyam* mit ihrer Gestik einen Schnurrbart nachzeichneten. Vasantha ergänzte ihre Ausführungen gar mit der etwas anzüglichen Redensart, mit der sie ihren Ehemann kurz vor der Trennung herausforderte: „Du hast Haare im Schnurrbart, ich an den Beinen!“ Damit zog sie seine Männlichkeit erstens ins Lächerliche und betonte zweitens, dass sie sich nicht vor ihm fürchtete und selbst auch die Eigenschaften des Mutes besass.

Die getrennt lebenden Frauen beschrieben in ihren Erzählungen *Tairiyam* als positive Eigenschaft. Sie waren sichtlich stolz darauf, mutig und autonom geworden zu sein. Denn Autonomie und Furchtlosigkeit ermöglichten ihnen nach der Trennung einen persönlichen „Verdienst“ (*Pukal*) zu erarbeiten: So erreichte Vasantha trotz ihrer Trennung, dass ihre Söhne eine gute Ausbildung und Arbeitsstellen erhielten. Ausschlaggebend für die Ausbildungsmöglichkeit ihrer Söhne war Vasanthas Entscheid, sich gegen die Regeln ihrer Kaste und gegen den Willen ihrer Geschwister auf eine zweite Heirat einzulassen. Denn ihr zweiter Ehemann bot ihr eine eigene Wohnung und damit die Möglichkeit, ihre Kinder, die sie nach ihrer Scheidung in einem Heim abgeben musste, wieder zu sich zu nehmen. Dank diesem eigenen Haus, konnte Vasantha ein eigenständiges Leben beginnen, Geld verdienen und ihren Söhnen eine Ausbildung ermöglichen. Nach Jahren ohne Kontakt zu ihrem Herkunftsdorf besuchte sie dort gemeinsam mit ihren Söhnen ihre Schwester. Der Auftritt ihrer gut gebildeten, verdienenden Söhne erweckte einiges Aufsehen. Vasantha bekam für ihre „Verdienste“ (*Pukal*) an ihren Söhnen von Seiten ihrer Verwandten sowie auch von den Angehörigen ihres Ex-Mannes, die im selben Dorf wohnten, viel Anerkennung. Ihre Söhne wurden durch ihre Ausbildung und Arbeitsstellen interessante Heiratspartner und ebneten damit Vasantha den Weg zu einer Wiederaufnahme der Beziehungen mit ihren Verwandten. Ihre Reintegration in die Gemeinschaft der erweiterten Familie und somit ihre soziale Sicherheit erhöhte sich dank der erfolgreichen Erziehung ihrer Söhne. Viele Frauen erzählten mir Episoden über Familienmitglieder, die sich wieder versöhnten, nachdem sie festgestellt hatten, wie die Frauen ihr Leben ohne Ehemann meisterten und ihren Kindern eine gute Ausbildung boten.¹³⁹

¹³⁹ Es gilt allgemein zu berücksichtigen, dass Beziehungsabbrüche nicht statisch sind. Es finden natürlich auch Annäherungen oder gar Versöhnungen statt, meist nachdem etwas Zeit vergangen ist (vgl. Grover 2009: 27). So hat sich Shanti mit ihrem Vater kurz vor seinem Tod versöhnt und Antheas Mutter hat sich beim Begräbnis ihrer Mutter wieder mit ihren Brüdern versöhnt.

Gerade in der Unterschicht trägt eine berufliche Karriere und das damit verbundene Einkommen wesentlich dazu bei, soziale Ächtung zu vermindern, denn die von Armut bedrohten Menschen sind auf reziproke Beziehungen mit ökonomisch starken Verwandten angewiesen. So gelang es Maheshwari dank ihrem Einkommen als Polizistin, die Beziehungen zu ihrer Familie trotz ihrem Alleingang vor Gericht und ihrer daraus folgenden Scheidung aufrechtzuerhalten: Ihre Eltern und Geschwister hatten ein Interesse daran, weiterhin Zugang zu ihrem Einkommen zu haben und waren im Gegenzug dazu bereit, die sozialen Beziehungen mit ihr beizubehalten. Auch Mala konnte durch ihr Einkommen als Krankenschwester trotz der Scheidung die Beziehungen zu ihrer Familie weiter pflegen. Maheshwari und Mala konnten sich durch den persönlichen „Verdienst“ eines eigenen Einkommens ihr Recht auf Unterstützung sichern.

Durch solche persönlichen Verdienste – wie dem eigenen Einkommen oder der guten Ausbildung der Söhne – können also Beziehungen weiterbestehen oder wieder aufgenommen werden und dadurch die sozialen Folgen einer Scheidung gemindert werden.

Die Lebensgeschichten der Frauen zeigen, dass zur Erlangung solcher Verdienste eine getrennt lebende Frau „männliche“ Eigenschaften, wie Selbständigkeit und Mut braucht. Mut und Autonomie widersprechen jedoch eigentlich den Eigenschaften der „guten Frau“, für die vorwiegend die Eigenschaften von Bescheidenheit und Anpasstheit positiv gewertet werden. Rani erwähnte in einigen Episoden ihrer Erzählung, dass sie als verheiratete junge Frau nicht so mutig gewesen sei, um zum Beispiel gegen den Willen ihres Mannes ihre kranke Mutter zu besuchen, das Geschäft des Ehemanns zu übernehmen oder sich zu wehren, als ihr Mann den Schmuck der Kinder verkaufte. Eine Gruppe von Frauen bestätigte sogar, dass keine Frau bei der Heirat diese Eigenschaft haben dürfe. „Mutig sein“ widerspreche den Eigenschaften einer guten Ehefrau. Die Bezeichnung wurde von den Frauen erst verwendet, als sie selbst nicht mehr zur Kategorie der „guten Ehefrau“ gehörten. Somit kann die Selbstrepräsentation als „mutige“ Frau, wenn diese von getrennt lebenden Frauen stammt, wiederum als gesellschaftskonform bezeichnet werden.

„Mutiges“ und somit nicht einer „guten“ Frau entsprechendes Handeln kann persönliche Verdienste ermöglichen, die paradoxerweise zur Reintegration in die Gemeinschaft führen können. Die von den getrennt lebenden Frauen positiv bewertete Selbstzuschreibung des „Mutes“ kann deshalb aus dieser Perspektive gleichzeitig als Teil eines widerständischen Diskurses betrachtet werden, in dem die Frauen der Stigmatisierung der „Lebensverschwendung“ trotzen. *Tairiyam* impliziert demzufolge den Erfolg trotz widriger äußerer Umstände. Ähnlich wie die Selbstdarstellung als „gute Frau“ beinhaltet demnach auch die Selbstzuschreibung als „mutige“ Frau sowohl widerständisches wie auch der Norm entsprechendes Verhalten.

Wie zu Beginn dieses Kapitels erwähnt, bleiben die Bezugsrahmen von Selbstrepräsentationen jeweils in sich widersprüchlich. Die Selbstrepräsentation als „mutige, gute Frau“ zeigt, dass sich getrennt lebende Frauen nicht stigmatisieren lassen, sondern ihre Würde und Selbstachtung trotz Trennung zurück erlangen wollen.

Zusammenfassung: Multiple Referenzrahmen

Die Erfahrungen der Frauen widersprechen der gängigen Wahrnehmung, dass eine grössere Toleranz gegenüber geschiedenen Frauen besteht. Eine unverheiratete Frau hat nach wie vor einen schlechten Ruf, fühlt sich ohne *Tāli* ungeschützt und gerät leicht in Verruf, der Prostitution nachzugehen. Eine zweite Heirat wird deshalb von vielen zum Selbstschutz in Betracht gezogen. Die Toleranz gegenüber einer zweiten Heirat ist jedoch kastenabhängig.

Die Frauen versuchen ihr Stigma diskursiv zu überwinden, in dem sie sich als „gute“ Frauen darstellen, die „unschuldig“ in ihre momentane Ehesituation geraten sind. Denn das erweckte „Mitleid“ mit einer Frau in einer solchen Situation schwächt ihr Stigma ab. In anderen Erzählsituationen heben sie ihren „Mut“ und ihre persönlichen „Verdienste“ hervor, die ihr ermöglichen, ihr Leben zu meistern trotz der schwierigen Voraussetzungen. Sie interpretieren und konstruieren die gängigen Geschlechternormen somit auf ihre eigene Weise und bezeichnen sich positiv als „mutig“, obgleich diese Eigenschaft für Frauen ansonsten negativ bewertet wird. Beide Formen der Repräsentation können weder einfach als Widerstand noch als Anpassung an dominante Geschlechternormen verstanden werden. Die Selbstrepräsentationen der getrennt lebenden Frauen und deren Handlungsweisen zur

Überwindung ihres Stigmas bleiben in sich widersprüchlich und beziehen sich auf unterschiedliche Referenzrahmen.



12. Zusammenfassung, Schlussgedanken, Ausblick

„I do not get any benefit, if I am registered as a divorced or a single woman. So it is not very essential for the women to go for a legal divorce.“ (Sozialarbeiterin)

„[Women], even as subordinate players, always play an active part that goes beyond the dichotomy of victimization/acceptance, a dichotomy that flattens out a complex and ambiguous agency in which women accept, accommodate, ignore, resist, or protest – sometimes all at the same time“ (MacLeod 1992: 534).

Zwischen sozialer Integration und Ausschluss: Eine Zusammenfassung

Die Gliederung der einzelnen Kapitel der vorliegenden Arbeit folgte einer in allen erhobenen Fallgeschichten ähnlichen Chronologie von Ereignissen: Die Analyse begann mit den alltäglichen Bewältigungsstrategien im Haus des Ehemannes und der Schwiegerfamilie (Kapitel 3, 4 und 5). Sie ging weiter mit Ausführungen zur Relevanz der Unterstützung durch die eigenen Eltern und Geschwister sowie der Frage nach dem Einfluss von eigenem Einkommen auf die Bereitschaft, eine Trennung zu wagen oder nicht (Kapitel 6, 7 und 8). Danach wurden die familiären und ausserfamiliären, sozialen und rechtlichen Aushandlungsforen, an die sich die befragten Frauen in Ehekrisen wandten, untersucht (Kapitel 9 und 10). Zum Schluss wurde die Situation der Frauen nach einer Trennung anhand ihrer Selbstdarstellungen reflektiert (Kapitel 11).

Durch das Vorgehen der datengeleiteten Theoriengenerierung haben sich parallel zur Chronologie der verschiedenen (Ehe-)Lebensstationen thematische Schwerpunkte herauskristallisiert, die trotz der vielfältigen Unterschiede in den Lebensgeschichten der Frauen „materiale“, also kontextbezogene, theoretische Aussagen zuließen. Diese werden nun im vorliegenden Schlusskapitel zusammengefasst:

Kapitel 3 befasste sich mit den gesellschaftlich dominanten Geschlechternormen und moralisch konnotierten Zuschreibungen, die das Handlungsvermögen meiner Gesprächspartnerinnen mitbestimmten. Die Geschichte von Pushba eröffnete die Reihe der zwischen den thematischen Kapiteln platzierten Lebensgeschichten. In ihren Erzählungen

zeichnete sich das angestrebte Ideal der sich unterordnenden „guten Ehefrau“ besonders klar ab. Diese oft von hochkastigen hindu-orthodoxen Ansichten beeinflusste Vorstellung der „Macht der guten Ehefrau“ findet sich in meinem Material sehr häufig. Gemäss dieser Vorstellung gelingt es einer „guten Ehefrau“ dadurch, dass sie sich ihrem Ehemann unterordnet, diesen zum Guten hin „zu verändern.“ In Pushbas Fall führte das Anstreben dieses Ideals zu einer langjährigen Leidenszeit und zur totalen Selbstaufopferung. Im Gegensatz zu der orthodoxen Auslegung wird in feministischen Studien vermutet, dass sich hinter dem Argument der „Macht durch Unterordnung“ eine patriarchale Legitimation für die moralische Verurteilung allein der Frauen im Falle des Scheiterns einer Ehe verbirgt. Denn in letzter Konsequenz führt die Ansicht, dass vorwiegend die Frauen zu einer Verbesserung der Ehe beizutragen haben, dazu, dass Frauen nach einer Trennung stärker unter Ansehensverlust und sozialer Ausgrenzung leiden als Männer. Unabhängig davon also, ob und wie viel Anteil die Männer oder die Frauen an einer Ehekrise haben, werden Ehefrauen durch die Zuschreibung der Verantwortung für das Familienwohl bei einem Konflikt gegenüber ihrem Mann benachteiligt.

Kapitel 4 erläuterte, wie solch dominante geschlechterspezifische Zuschreibungen die Handlungsentscheide meiner Gesprächspartnerinnen während einer Ehekrise mitbestimmen: In einem Staat, in dem viele Menschen ohne - oder bloss mit einer minimalen - institutionalisierten Sozialversicherung leben, kann soziale Ausgrenzung für Frauen im Falle einer Ehetrennung neben den emotionalen auch verheerende ökonomische Auswirkungen haben. Denn der Logik einer „moralischen Ökonomie“ folgend besteht die Gefahr, dass Verwandte und Nachbarn soziale und materielle Austauschbeziehungen mit geschiedenen oder getrennten Frauen abbrechen, um das eigene Ansehen nicht zu gefährden. Dieser Zusammenhang zwischen Ehetrennung und drohendem Verlust von sozialer Sicherheit schlägt sich auch in der tamilischen Sprache nieder: Die Ehe wird mit „Leben geben“ bezeichnet, die Scheidung sprachlich mit dem „Verlust“ oder gar der „Verschwendung des Lebens“ gleichgesetzt. Weil sie sich vor der drohenden sozialen Ächtung fürchteten, lag für viele meiner Gesprächspartnerinnen daher eine Trennung nicht in ihrem Interesse: Ähnlich wie Shanti bevorzugten viele befragte Frauen in einer Art „patriarchalem Handel“ (Kandiyoti 1988), Unterdrückung zu ertragen, um längerfristig soziale Integration und Sicherheit zu bewahren. Eine Verbesserung der persönlichen Situation wird nicht durch Trennung angestrebt, sondern durch Anpassung, durch gesellschaftskonformes Handeln innerhalb der Ehe und damit dem Verbleib in der Gemeinschaft.

Solche Anpassungsleistungen trotz widrigster Umstände sind mit einem immensen Leidensdruck verbunden. Viele meiner Gesprächspartnerinnen suchten in der Spiritualität „inneren Frieden“ und die nötige Kraft, um weiter in einer solch schwierigen Situation auszuharren. Im Kapitel 5 wurden solche religiösen Bewältigungsstrategien untersucht. Ähnlich wie in den Erzählungen von Rani sprachen viele Frauen davon, wie sie dem Leidensdruck in ihrem Alltag durch Tempelbesuche, intensive Gebete oder Meditation im privaten Raum, sowie Konsultation von professionellen AstrologInnen zu entkommen versuchten. Anhand von Studien zu Besessenheitskulten ging dieses Kapitel der Frage nach, ob solche religiösen Handlungen als eine Form von Protest gegen die Unterdrückung zu verstehen sind oder nicht. Es zeigte sich, dass religiöse Bewältigungsstrategien sowohl widerständische wie auch gesellschaftskonforme Deutungen zulassen: Da religiöse Rituale zum Wohle der Familie in den Verantwortungsbereich einer „guten Ehefrau“ gehören, eröffnen diese den Frauen – ähnlich wie von Besessenheitskulten bekannt – temporäre Auswege aus Gewalt und Demütigung, ohne gesellschaftliche Normen zu verletzen. Religiöse Bewältigungsstrategien als Teil des Handlungsvermögens von Frauen in Ehekrisen bleiben somit auch in den von mir untersuchten Fällen vielschichtig und widersprüchlich.

Bei Ehekrisen war der Rückhalt in der eigenen Familie für meine Gesprächspartnerinnen zentral. Kapitel 6 ging der Frage nach, weshalb diese Unterstützung durch die eigene Familie bei einer sogenannten „Liebesheirat“ gefährdet ist und was eigentlich eine „Liebesheirat“ von einer arrangierten Ehe unterscheidet. Anhand des Zustandekommens von Antheas Ehe liess sich zeigen, dass sich eine „Liebesheirat“ weniger durch das Vorhandensein der „Liebe“ und der „freien Wahl“ von der arrangierten Ehe unterscheidet, als vielmehr durch das fehlende Einverständnis der Eltern und damit verbunden durch die mangelnde Akzeptanz in der erweiterten Gemeinschaft von Verwandten und Bekannten. Einer Ehe, die heimlich und ohne Beteiligung der Verwandtschaft beider Seiten zustande kommt, fehlt die entscheidende soziale Einbindung in eine Gemeinschaft, die im Falle von Krisen Rückhalt bietet. Durch eine von den Eltern arrangierte Ehe übernehmen diese idealerweise einen Teil der Verantwortung für das Gelingen der Ehe. Wohingegen bei einer Ehe, die ohne Einverständnis der Eltern geschlossen wird, die Verantwortung für deren Gelingen allein bei dem Ehepaar liegt. Sozialer Rückhalt durch die Familie im Falle einer Ehekrise ist daher bei einer Liebesheirat nicht gewährleistet.

Kapitel 7 untersuchte den Rückhalt der Familie im Falle einer Ehekrise anhand von Meenakshis und Gangas Situation. Das „Mutterhaus“ war für meine Gesprächspartnerinnen bei Ehekrisen oft der einzige Rückzugsort. Die Rückkehr ins Elternhaus im Falle einer Ehekrise macht die Ehefrauen in den meisten Fällen jedoch stark von den Entscheidungen ihrer Eltern abhängig. Diese wiederum können, wie der Fall von Meenakshi zeigte, in ein Entscheidungsdilemma geraten: Meenakshis Eltern wünschten sich einerseits zwar das Wohlergehen ihrer Tochter, andererseits mussten sie aber auch ihre eigene soziale Sicherheit und die ihrer anderen Kinder im Blick behalten. Denn das Tolerieren der verheirateten Tochter im Elternhaus konnte ihrem Ansehen in der Verwandtschaft und der Nachbarschaft schaden. Es besteht also das Risiko, selbst in eine soziale Isolation zu geraten. Ähnlich kann es Brüdern ergehen, die von ihrer klassischen Geberrolle her eigentlich verpflichtet sind, ihre Schwestern zu unterstützen. Gangas Fall zeigte, dass die vermehrte Heirat mit Nicht-Verwandten und die überbordende Mitgiftpraxis die materiellen Zuwendungen der Brüder an die Schwestern zu einem Verlustgeschäft werden lassen. Mangelnde Reziprozität gepaart mit Armut kann deshalb auch dazu führen, dass Brüder ihre Geberpflichten gegenüber ihrer Schwester nicht mehr wahrnehmen können oder wollen. Die dominante Geschlechtermoral, die, wie im Falle Gangas, den selbständigen Gang vor Gericht ohne Rücksprache mit den Brüdern verurteilt, kann diesen Schritt auch gegenüber den Verwandten und Nachbarn rechtfertigen. Die Unterstützung der Eltern und Geschwister für eine Tochter oder Schwester in einer Ehekrise stösst also aufgrund eigener Befürchtungen um den Verlust der sozialen Integration und Sicherheit an Grenzen.

Kapitel 8 fragte daher nach den ausserfamiliären ökonomischen Sicherheiten im Falle einer Ehekrise. Entgegen den Vermutungen einiger ExpertInnen war eine Scheidung trotz eigenem Einkommen oft nicht im Sinne der befragten Frauen. Malas Zögern trotz ihrer ökonomischen Eigenständigkeit aus Furcht vor sozialer Ächtung in die von ihrem Mann gewünschte Scheidung einzuwilligen, zeigte einmal mehr, dass soziale Sicherheit weit mehr bedeutet als bloss ökonomische Sicherheit. Die Familie gilt als Ort der Sicherheit und Geborgenheit. Wer sozial eingebunden bleiben will, muss sich an die Normen und Werte der Gesellschaft halten. Der Anreiz ökonomischer Unabhängigkeit besteht daher weniger darin, sich dadurch eher scheiden lassen zu können, als viel mehr darin, mehr Macht und Einfluss innerhalb der Familie zu erlangen und auch in sehr schwierigen Ehesituationen das Anrecht auf Unterstützung zu behalten und eine Trennung zu vermeiden.

Insgesamt dominierte in den Erzählungen meiner Gesprächspartnerinnen die drohende Furcht vor Stigmatisierung, falls ihre Eheprobleme publik werden würden. Mitleid, Gerüchte, „Scham“ und „Schande“ waren gefürchtete Reaktionen und Konsequenzen einer solchen Offenlegung von Familienproblemen. Daher zogen meine Gesprächspartnerinnen meist erst nach langem Zögern ihre Familien, die weitere Verwandtschaft, Nachbarinnen oder allenfalls Arbeitskolleginnen ins Vertrauen. Nur in grosser Not, zum Beispiel bei extremer häuslicher Gewalt, wandten die befragten Frauen sich an Frauenrechtsorganisationen oder staatliche Gerichte, Kasten- oder Dorfräte. Maheshwaris Odyssee durch die verschiedensten sozialen und rechtlichen Instanzen nach ihrer Trennung diente als Einstieg in die Untersuchungen zu den verschiedenen sozialen und rechtlichen Aushandlungsforen, die in den Kapiteln 9 und 10 behandelt wurden.

Kapitel 9 stellte die unterschiedlichen Aushandlungsforen vor, an die sich manche meiner Gesprächspartnerinnen im Verlaufe ihrer Ehe wandten. Für Madurai erweist sich Cohns Prognose (1965), dass institutionalisierte Formen von Panchayats, also Dorf- oder Kastenräte, im urbanen Kontext an Bedeutung verlieren, als richtig. Jedoch spielt entgegen Cohns Annahme „Panchayat machen“ als forenübergreifende Methode nach wie vor auch im urbanen Kontext eine wichtige Rolle. Diese Aushandlungsform zeichnet sich aus durch den Einbezug von einflussreichen Persönlichkeiten und der Präferenz von gemeinschaftskonformen Lösungen. Allgemein war zu beobachten, dass bei rechtlichen Disputen solche Panchayat-Methoden den staatlichen Gerichten vorgezogen wurden. Diese höhere Bewertung von gemeinsamer Lösungsfindung steht im Widerspruch zur staatlichen Rechtsprechung, in der das Individuum und die persönlichen Rechte im Vordergrund stehen. Trotz den staatlichen Bemühungen den Anliegen der Frauen gerechter zu werden, stellte sich im Verlaufe meiner Forschung denn auch heraus, dass die Frauen selten eine Lösung bei Gericht suchten. Denn das Verbleiben in der Ehe und die Unterordnung der eigenen persönlichen Bedürfnisse unter diejenigen des Ehemannes und der Familie hat, wie bereits erwähnt, für die Frauen auch positive Aspekte: Eine „gute Ehefrau“ geniesst soziales Ansehen und Sicherheit. Diese beiden Aspekte kann ein staatliches Gericht einer Frau nicht garantieren, weil diese in einem Gerichtsverfahren notwendigerweise gegen die Schwiegerfamilie agieren muss. Im Gerichtsverfahren gibt es daher meist nur Verlierer und Gewinner. Eine gemeinschaftstaugliche Lösung wird praktisch ausgeschlossen.

Wenn es überhaupt zu einer ausserfamiliären Konfliktregelung kam, dann bevorzugten deshalb auch die befragten Frauen aussergerichtliche Lösungen. Kapitel 10 zeigte jedoch, dass der Erfolg, aus ihrem Beziehungsnetz solidarische Personen zu mobilisieren und die Vereinbarung ihrer eigenen Interessen mit denjenigen der Familie zu erwirken, für viele Frauen ungleich schwieriger war als für Männer. Da ausserfamiliäre Interaktionen mit Männern für Frauen verpönt sind, verfügten meine Gesprächspartnerinnen kaum über ein einflussreiches Beziehungsnetz. Sie waren abhängig von ihren Brüdern, Vätern und Onkeln, die eher in der Lage waren einflussreiche Personen zu mobilisieren. Dies hatte zur Folge, dass Frauen sich den Interessen ihrer männlichen Verwandten beugen mussten. Gut vernetzte Frauenrechtsorganisationen bieten in dieser Situation Frauen Unterstützung für ein familienunabhängiges Lobbying an. Viele Frauenrechtsorganisationen in Madurai arbeiten mit den lokal akzeptierten Panchayat-Methoden: Sie sind in der Lage einflussreiche Personen zu mobilisieren, Druck durch drohende Gerichtsverhandlungen aufzusetzen und durch den Einbezug aller Beteiligten sowie sorgfältiger Mediation die Interessen der Frauen zu vertreten. Panchayat-Methoden bergen also ein zukunftsweisendes Potential und können dazu beitragen, transnationales (Frauen-) Recht auf lokal akzeptierte Weise durchzubringen. Dieses Erkenntnis hat praktische Konsequenzen, die zum Teil auch von den staatlichen Gerichten bereits erkannt wurden: Allgemein gilt es bei der lokalen Implementierung von Menschenrechten, die Präferenz der Panchayat-Methoden zu berücksichtigen. Der integrative Ansatz, der die Anhörung der Interessen aller und die Ausübung von sozialem Druck ins Zentrum der Aushandlungen stellt, ist lokal besser akzeptiert, als das oft auf Verlierer und Gewinner ausgerichtete staatliche Gerichtssystem.

Das abschliessende Kapitel 11 wandte sich den Selbstrepräsentationen meiner Gesprächspartnerinnen zu, und zwar nachdem es trotz aller Bemühungen um den Erhalt der Ehe zur Trennung gekommen war. Die Erfahrungen der befragten Frauen widersprechen der gängigen Wahrnehmung, dass die Toleranz gegenüber geschiedenen Frauen zugenommen hat. Eine unverheiratete Frau hat, gemäss Aussagen meiner Gesprächspartnerinnen, nach wie vor einen schlechten Ruf, fühlt sich ohne *Tāli* ungeschützt und gerät leicht in Verdacht, der Prostitution nachzugehen. Eine Trennung wurde von meinen Gesprächspartnerinnen nicht als Erfolg oder im Sinne westlicher Emanzipation als „Befreiung“ verstanden, sondern von den Frauen oft mit Trauer als Scheitern ihrer Ehe und damit ihres „Lebens“ beurteilt. Sie gerieten mindestens vorübergehend in eine kritische Lebenssituation. Meine Gesprächspartnerinnen waren darum bemüht, sich trotz der Trennung als „gute“ Frauen darzustellen, die

„unschuldig“ in diese Situation geraten waren. Denn die gesellschaftliche Stigmatisierung, die als Folge der dominanten Geschlechtermoral, die eine Frau, die ihren Mann verlässt als „Schande“ bezeichnet, kann durch die Betonung der Opferrolle und das Erwecken von „Mitleid“ abgeschwächt werden. Frauen, deren Trennung schon einige Zeit zurücklag, hobten ihren „Mut“ hervor, dank dem sie trotz der schwierigen Voraussetzungen persönliche „Verdienste“ in ihrem Leben nach der Trennung erreicht hatten. Diese für verheiratete Frauen ansonsten negativ behaftete, „männliche“ Eigenschaft wurde von meinen Gesprächspartnerinnen positiv gewertet. Die Frauen bezogen sich in ihrer Selbstdarstellung also auf unterschiedliche Referenzrahmen, die sich widersprechen können: In der einen Situation bezeichneten sie sich als „unschuldiges“, passives Opfer, in der anderen als aktiv Handelnde, die mit „männlichen“ Mitteln ihr Leben zu meistern suchten. Gemeinsam ist den Selbstrepräsentationen meiner Gesprächspartnerinnen das unausgesprochene Ziel, sich nicht stigmatisieren zu lassen, sondern Würde und Selbstachtung trotz Trennung zurück zu erlangen.

Zwischen Widerstand und Anpassung: Schlussgedanken zum Handlungsvermögen tamilischer Frauen in Ehekrisen

Das Handlungsvermögen meiner Gesprächspartnerinnen ist bestimmt durch individuelle Konstellationen, wie das Zustandekommen ihrer Ehe, die Beziehung zu ihren Eltern und Geschwistern, das Vorhandensein von Kindern, dem Alter, der Bildung oder dem beruflichen Status, der Schicht- und Kastenzugehörigkeit sowie auch der emotionalen Befindlichkeit. Trotz den grossen Unterschieden ist den Lebensgeschichten meiner Gesprächspartnerinnen gemeinsam, dass die geschlechterspezifischen Normen und Werte ihre Handlungsweisen während Ehekrisen grundlegend prägen.

„Keine Frau kann in dieser Gesellschaft alleine leben“, war eine sehr häufige Antwort auf meine Frage, warum meine Gesprächspartnerinnen nicht schon viel früher Auswege aus schier unvorstellbar leidvollen Verhältnissen innerhalb ihrer Ehe gesucht hatten. Bedingt durch die dominante geschlechterspezifische Moralvorstellung, die den Frauen die Verantwortung für das Gelingen einer Ehe überträgt, droht tamilischen Frauen im Falle einer Ehekrise sozialer Ausschluss und dadurch die Gefahr des Verlusts persönlicher, ökonomischer und psychologischer Sicherheit. Soziale Integration in die Familiengemeinschaft als Grundmotiv, im Sinne eines Themas, und als Grundmotivation der

Frauen, während einer Ehekrise die Trennung nicht in Betracht zu ziehen, sind durch mein gesamtes Material hindurch feststellbar.

Tendenziell orientierten sich alle befragten Frauen am erwähnten hochkastigen, der Hinduorthodoxie zuzuordnenden Ideal, das die Frauen für das Wohlergehen der Familie verantwortlich macht. Meine niedrigkastigen aus der Unterschicht stammenden Gesprächspartnerinnen sorgten sich zwar etwas weniger um ihr Ansehen und redeten offener über ihre Familienprobleme. Sie konnten meist auch längere Zeitspannen bei ihren Eltern bleiben und bei einer Trennung eine zweite Heirat ins Auge fassen. Ausserdem zögerten sie weniger lange, ausserfamiliäre Hilfe von sozialen Organisationen in Anspruch zu nehmen. Trotzdem nahmen auch sie wie alle übrigen Gesprächspartnerinnen innerhalb ihrer konflikt- und gewaltgeprägten Ehe viel Leid in Kauf, um die familiäre Einbindung und Geborgenheit innerhalb einer grossen Verwandtschaft nicht zu verlieren.

Ortner (1995), Jeffery und Jeffery (1996: 11) sowie Macleod (1992) hielten fest, dass die Herausforderung in der Analyse des Handlungsvermögens der Frauen in dessen Mehrdeutigkeit und Widersprüchlichkeit liegt. So sind die Handlungsweisen meiner Gesprächspartnerinnen weder bloss die von Opfern noch vorwiegend von Widerstand motiviert: Sie repräsentierten sich in ihrer Ehe zum Einen als unterwürfige, „gute“, selbstaufopfernde Ehefrauen, die widerspruchslos Beschimpfungen ihrer Schwiegerfamilien aushielten und bereitwillig ihren Lohn abgaben. Sie waren bereit, lange Jahre abwesende gewalttätige Ehemänner wieder aufzunehmen, kehrten zu ihnen zurück, wenn diese sie von den Eltern zurück forderten oder beugten sich den Interessen der Familien bei Aushandlungsgesprächen. Zum andern aber wurden sie auch gegen den Willen ihrer Männer schwanger, nicht zuletzt um ihre Stellung in der Schwiegerfamilie zu stärken. Sie wehrten sich gegen die Heirat ihres Mannes mit einer Zweitfrau. Sie flüchteten zu ihren Eltern oder trafen diese zumindest heimlich. Sie artikulierten ein Ungerechtigkeitsempfinden, das sich nur schon darin zeigte, dass sie meiner Assistentin und mir bereitwillig ihre Version der Geschehnisse während ihrer Ehe erzählten. Sie hinterfragten die gängigen Normen der Gesellschaft, indem sie gegen den Willen der Familie ausserfamiliäre Unterstützung suchten oder vor Gericht gingen, trotz Kastentabus ein zweites Mal heirateten und sich trotz erfolgter Scheidung in positiver Weise als „mutig“ und stark bezeichneten. Das Handlungsvermögen meiner Gesprächspartnerinnen bewegte sich insgesamt auf dem schmalen Grad zwischen den von ihnen erwarteten Anpassungsleistungen und ihrem Widerstand dagegen, in einer solch

unbefriedigenden Situation zu resignieren. Sie bezogen sich auf unterschiedliche zum Teil sich widersprechende Referenzrahmen und ihre Handlungsweisen wiesen sowohl widerständische wie auch gesellschaftskonforme Aspekte auf.

Zum Abschluss bleibt darauf hinzuweisen, dass unorganisierte Alltagstrategien, wie sie in dieser Dissertation behandelt wurden, gesellschaftspolitisch gesehen ihre Grenzen haben. Es ist zweifelhaft, ob sie Geschlechternormen verändern können oder gar zu Emanzipationsbestrebungen führen. Diesen abschliessenden Gedanken möchte ich anhand einer kurzen Episode aus meiner Feldforschung illustrieren:

„Bei einer gemeinsamen Ausfahrt zu einem Tempel beobachtet Maheshwari wie ‚offen‘ meine Assistentin mit unserem Taxifahrer spricht. Diese Beobachtung teilt sie dem Bruder meiner Assistentin mit. Dieser fügt hinzu, er habe bemerkt, dass seine Schwester in letzter Zeit ‚etwas zerstreut‘ sei. Die beiden kommen zum Schluss, dass sie wohl in den Taxifahrer ‚verliebt‘ sei. Als Folge dieser Vermutung darf sie nicht mehr alleine aus dem Haus und kein Mobiltelefon mehr benutzen. Maheshwari übernimmt bei den raren Ausflügen meiner Assistentin von nun an die Funktion ihrer ‚Anstandsdame‘.“ (Feldnotizen)

In diesem Vorfall zeigte sich, dass Maheshwari die sozialen Restriktionen gegenüber meiner Assistentin unterstützte, obwohl sie selbst als geschiedene Frau unter solchen gelitten hatte. Maheshwari nutzte gar die vorherrschende Moral, um sich selbst wieder in einem „besseren“ Licht präsentieren zu können. Selbst „Opfer“ von restriktiven Geschlechterzuschreibungen zu sein bedeutet demnach nicht, im Falle eines „moralischen Vergehens“ einer anderen Frau, sich mit ihr solidarisch zu zeigen.

Ausblick

Nicht alle im Verlauf meiner Forschung und des begleitenden Literaturstudiums auftauchenden Themen konnten aufgrund der Datenlage sowie der thematischen Ausrichtung in dieser Dissertation berücksichtigt werden. Zum Abschluss folgt daher ein Ausblick auf weitere verwandte Forschungsfragen.

Die zunehmende Bedeutung ausserfamiliärer Freundschaften

Oft waren die Eltern und Geschwister die einzigen Bezugspersonen, die meinen Gesprächspartnerinnen soziale, emotionale und vor allem langfristige Unterstützung boten. Andere Netzwerke wie die der Nachbarschaft, Freunde und Arbeitskolleginnen erwiesen sich als sehr fragil: Diese Beziehungen hatten meist vorübergehenden Charakter und boten folglich auch keinen stabilen, langfristigen Rückhalt. Viele meiner Gesprächspartnerinnen verfügten kaum über solche ausserfamiliären Beziehungen. Gerade bei der jüngeren noch unverheirateten Generation, wie den Studierenden aus den Workshops oder meiner Assistentin und ihren Freundinnen, liess sich jedoch beobachten, wie die englische Bezeichnung „to share“, im Sinne von „sich mitteilen“ oder seine Probleme mit jemandem zu „teilen“, vermehrt innerhalb einer ansonsten tamilischen Konversation auftauchte. Ebenso die Bezeichnung „Friend“, womit explizit eine ausserfamiliäre Beziehung gemeint war.

Die neuen Kommunikationsmedien bieten der jungen Generation – aber auch den ansonsten von sozialer Isolation bedrohten nicht arbeitenden Hausfrauen der Mittelschicht – neue Wege, Freundschaften aufzubauen, zu pflegen und soziale Unterstützung ausserhalb der Familie zu finden. Die Möglichkeiten solcher Alternativen oder Ergänzungen zu familiären Kontakten werden zusätzlich durch die steigende Urbanisierung und Anonymisierung von Wohngebieten begünstigt. In weiterführenden Forschungen liesse sich nun fragen, ob durch diese neuen Möglichkeiten, ein unterstützendes, ausserfamiliäres soziales Netzwerk aufzubauen, die Wichtigkeit der Beziehungen innerhalb der Familie längerfristig schwächen werden und dadurch in Zukunft die Abhängigkeit von sozialer Sicherheit durch die Familie an Bedeutung verlieren wird.

„Love cum arranged marriage“

Wie im Kapitel 6 beschrieben, wurde der soziale Rückhalt in der Familie auch von der jungen noch unverheirateten Generation bei der Eheschliessung als zentral angesehen. Trotz vermehrter Möglichkeiten, voreheliche Beziehungen einzugehen, bevorzugten sie von den Eltern arrangierte Ehen. Dennoch erhitze das Thema der „Liebesheirat“ während den Workshops die Gemüter der jungen Studierenden. Dem neuen Ideal der „love cum arranged marriage“, in dem die Kinder versuchen, verstärkt Einfluss zu nehmen auf die Partnerwahl, ohne auf die Vorteile der arrangierten Ehe zu verzichten, gilt es weiter nachzugehen.

Wandel der Geschlechternormen in der Mittelschicht

Anders als bei Frauen der Unterschicht, die aus ökonomischen Gründen immer schon zum Familieneinkommen beisteuern mussten, ist ausserhäusliche Erwerbstätigkeit bei den Frauen der (oberen) Mittelschicht eine neuere Entwicklung. In der Mittelschicht wird es eigentlich als Statusabwertung angesehen, wenn die Frau ausser Haus arbeitet (Kapadia 1995: 42). Aus einer hochkastigen orthodoxen Sicht sind die Lebensbereiche geschlechterspezifisch definiert. So ist das „öffentliche Leben“ männlich und das „innere“ Familienleben weiblich dominiert (Clark-Decès 2005: 123). Seymour (2002: 114) ist der Meinung, dass sich die geschlechterspezifische Unterteilung in eine öffentliche und eine private Sphäre durch die vermehrte Erwerbstätigkeit der Frauen der Mittelschicht zu überschneiden beginnen, was eine Angleichung der Werte von Mittelschicht-Familien an die Werte der Unterschicht-Familien zur Folge haben würde. Mir bekannte Mittelschicht-Frauen jedoch sind anders als Unterschicht-Frauen, auch in der Öffentlichkeit stets bemüht, ihre Privatsphäre und damit ihren Status zu wahren: Sie fahren selten mit öffentlichen Verkehrsmitteln zur Arbeit, sondern mit ihrem privaten Motorroller oder gar mit dem Auto. Sie bewahren soziale Distanz am Arbeitsplatz, indem sie sich gegenseitig respektvoll „Sir“ und „Madam“ nennen. Und sie arbeiten immer an Orten mit symbolischen Grenzen, beispielsweise an einem Schalter, in einem Büro oder als Respektsperson, zum Beispiel als Lehrerin, Professorin oder Polizistin. Angelehnt an Chatterjee (1993) schliesst Seizer (2002) aus ähnlichen Beobachtungen, dass sich Mittelschicht-Frauen trotz ihrer Arbeit in der Öffentlichkeit weiterhin bemühen, dem Bild der guten Ehefrau zu entsprechen: „Chatterjee suggests that it is precisely through their internalization of a self-image of virtuous domesticity that middle-class women have been able to maintain respectability while venturing out into the public sphere; these good women were able to carry their ‚home‘ identities out into the ‚world‘ with them.“ (Seizer 2002: 119) Frauen der Mittelschicht scheinen in dieser Auslegung also entgegen Seymours Voraussage trotz Erwerbstätigkeit und ökonomischer Unabhängigkeit weiterhin bemüht, ihre Familienidentität nach aussen zu projizieren und damit, entsprechend ihrer Aufgabe als „gute Ehefrau“, das Ansehen der Familie und somit die dominanten Geschlechternormen zu bewahren.

Zukünftige Entwicklungen lassen sich jedoch schwer voraussagen. Dube (1998: 108) stellte fest, dass es schwierig zu beurteilen ist, in welche Richtung die Trends verlaufen. So beschreibt sie, wie vielerorts an Bahnhöfen kleine Broschüren zum „richtigen Verhalten der guten Ehefrau“ sehr gut verkauft werden und wie in vielen berühmten Hindi-Filmen das

harmonische Familienbild mit der vorbildlichen Hindu-Ehefrau idealisiert wird. Dube stellt andererseits aber auch fest, dass es ein kritisches Kino, Diskussionsendungen und Serien zum Thema gibt, die auf andere Tendenzen verweisen. Dieser Prozess sich wandelnder dominanter Geschlechternormen, insbesondere im Hinblick auf die vermehrte Erwerbstätigkeit und ökonomische Unabhängigkeit der Frauen der Mittelschicht, ist weiter zu untersuchen.

Genderanalyse in Gerichtsurteilen

Es besteht weiterhin ein grosser Bedarf an einer gendersensitiven Analyse von Rechtsquellen und an der feministischen Analyse von richterlichen Urteilen und Gesetzen. Ich denke dabei etwa an die Auslegung von Scheidungsgründen: Frauenaktivistinnen erzählten mir, dass die Richter oft grosses Verständnis hätten für Männer, die wegen „schlechtem“ oder „ungenügendem Kochen“ der Ehefrau eine Scheidung unter dem Scheidungsgrund „mental cruelty“ einreichen. Neu sei zudem „wilful denial of sexual intercourse“ als „mental cruelty“ anerkannt. Da aktive Initiative in der Sexualität nicht als Eigenschaft einer „guten Ehefrau“ betrachtet wird, versteht sich von selbst, dass kaum eine Frau sich wagen wird aus diesem Grund eine Scheidung zu beantragen. Für Männer hingegen bietet der Rückgriff auf die Anschuldigung von „wilful denial of sexual intercourse“ eine einfache Möglichkeit, eine unerwünschte Ehefrau loszuwerden.

Parallelen in der Praxis von Gerichtsprozessen und religiösen Ritualen

Moore (1993: 534/539) stellt fest, dass aus der Sicht ihrer InformantInnen der Gang zum muslimischen Heiler eine echte Alternative zum Dorfgericht bedeutet. Die Menschen würden religiöse und säkulare Formen der Konfliktlösung nicht strikt unterscheiden, sondern religiöse Rituale bis hin zum Gericht als eine Möglichkeit auf einem Kontinuum betrachten.

Bemerkenswert ist die für die Beschreibung der Ritualabläufe an staatliche Gerichtsprozesse angelehnte Begriffsverwendung, so etwa im Dargah in Madurai: Die BittstellerInnen haben die Möglichkeit mittels eines vorgedruckten Formulars eine schriftliche „Petition“ einzureichen. Der im Dargah verehrte Verstorbene wird als „Anwalt“ bezeichnet, der die Petition Gott, dem „Richter“, übermittelt. Das Dargah wird als „Gericht“ bezeichnet mit dem Verweis darauf, dass ein anderes Dargah ausserhalb von Madurai noch einflussreicher sei und dem „High Court“ entspreche.

Ähnliches beobachteten Dwyer (2003: 20 – 24) und Kakar (1984: 68–71) in Rajasthan: In den von ihnen untersuchten Heilungsritualen in Hindu-Tempeln wurden juristische Terminologien verwendet und die Rituale erinnerten stark an einen Gerichtsprozess. Die erste Stufe des Rituals hiess „Gesuch“: Der Patient, der davon ausging, dass seine Krankheit von einem Dämon verursacht wurde, musste Opfergaben vor Gott bringen und dadurch den Dämon dazu zwingen, vor „Gericht“ zu erscheinen. Wenn dies nicht gelang, konnte der Patient eine „Eingabe“ machen, wobei sich die „Gerichtskosten“ erhöhten, d.h. er musste für mehr Geld Opfergaben kaufen. Gelang es immer noch nicht den Geist zum Erscheinen zu zwingen, erhöhten sich die „Eingabekosten“ weiter. Wenn sich der Geist durch Besessenheit des Patienten zu erkennen gab, versuchten die umstehenden Leute ihn zu provozieren, worauf der Geist meist fluchte und der Besessene sich selber schlug. Irgendwann gab der Geist meist auf. In der nächsten Phase machte der Geist eine „Aussage“, bat um Verzeihung und versprach, den Besessenen in Zukunft in Ruhe zu lassen.

Analysen von religiösen Ritualen zur Lösung von rechtlichen und sozialen Disputen könnten weiterführende Erkenntnisse zu lokal akzeptierten Aushandlungsmöglichkeiten ergeben und Wege aufzeigen, wie Menschenrechte lokal zugänglich implementiert werden können.



Workshop mit Studierenden

Literatur

- AARON, R., A. JOSEPH, S. ABRAHAM et al. (2004) Suicides in young people in rural Southern India. *The Lancet*, 363 (9415), 1117–1118.
- ABU-LUGHOD, L. (1986) *Veiled Sentiments*. Berkeley: University of California Press.
- ABU-LUGHOD, L. (1990) The Romance of Resistance: Tracing Transformation of Power through Bedouin Women. *American Ethnologist*, 17, 41–55.
- ABU-LUGHOD, L. (1991) Writing against Culture. In: FOX, R. G. (ed.) *Recapturing Anthropology. Working in the Present*. Santa Fe: School of American Research Press. 137–162.
- AGARWAL, B. (1994) *A field of one's own. Gender and Land Rights in South Asia*. Cambridge: University Press.
- AGNES, F. (2002) Women, Marriage, and the Subordination of Rights. In: CHATTERJEE, P. & JEGANATHAN, P. (eds.) *Community, Gender and Violence. Subaltern Studies XI*. Delhi: Permanent Black. 106–137.
- AGNES, F. (2004) *Law and Gender Inequality: The Politics of Women's Rights in India*. New Delhi: Oxford University Press.
- AHEARN, L. M. (2001) Language and Agency. *Annual Review of Anthropology*, 30, 109–37.
- AMATO, P. R. (1994) The Impact of Divorce on Men and Women in India and the United States. *Journal of Comparative Family Studies*, 25, 207–221.
- AURA, S. 2008: *Women and Marital Breakdown in South India. Reconstructing Homes, Bonds and Persons*. PHD Thesis. Faculty of Social Sciences: University of Helsinki.
- BAKER REYNOLDS, H. (1980) The auspicious married woman. In: WADLEY, S. S. (ed.): *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University. 35–60.
- BASU, M. (2004) *Hindu Women and Marriage Law: From Sacrament to Contract*. New Delhi: Oxford University Press.
- BASU, S. (1999) *She comes to take her Rights. Indian Women, Property and Propriety*. New York: State University of New York Press.
- BAXI, U. & M. GALANTER (1979) *Panchayat Justice: An Indian Experiment in Legal Access*. <http://marcgalanter.net/Documents/papers/scannedpdf/PanchayatJustice.pdf>
- BENDA-BECKMANN, K. von (1981) Forum shopping and shopping forums. *Journal of Legal Pluralism*, 19, 117–159.
- BENDA-BECKMANN, F. & K. von (1994) Coping with insecurity: An 'underall' perspective on insecurity in the Third World. *Focaal*, 7–31.

- BENDA-BECKMANN, F. von (2002) Who's Afraid Of Legal Pluralism? *Legal Pluralism and Unofficial Law*, 47, 37–82.
- BÉTEILLE, A. (1996) Caste in Contemporary India. In: FULLER, C. (ed.): *Caste Today*. Oxford: University Press. 150–179.
- BÖTTCHER, K. (2006) Scheidung in Ost- und Westdeutschland. Der Einfluss der Frauenerwerbstätigkeit auf die Ehestabilität. Working Paper. Max Planck Institute for Demographic Research.
- BRADFORD, N. J. (1983) Transgenderism and the Cult of Yellamma: Heat, Sex and Sickness in South Indian Ritual. *Journal of Anthropological Research*, 39, 307–321.
- BUSBY, C. (1997) Of Marriage and Marriageability: Gender and Dravidian Kinship. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3 (1), 21–42.
- BUSBY, C. (1999) Agency, power and personhood: discourses of gender and violence in a fishing community in south India. *Critique of anthropology*, 19, 227–248.
- BUSBY, C. (2000) *The Performance of Gender: An Anthropology of Everyday Life in a South Indian Fishing Village*. London: The Athlone Press.
- CAPLAN, P. (1978) Women's organisations in Madras City, India. In: CAPLAN, P. & BUJRA, J. M. (eds.) *Women united, women divided. Cross-cultural perspectives on female solidarity*. London: Tavistock. 99–128.
- CAPLAN, L. (1984) Bridegroom Price in Urban India: Class, Caste and 'Dowry Evil' among Christians in Madras. *Man*, 9, 216–233.
- CAPLAN, P. (1985) *Class and Gender in India. Women and their organisations in a South Indian City*. London & New York: Tavistock Publications.
- CARMAN, J. B. & MARGLIN, F. A. (1985) *Purity and Auspiciousness in Indian Society*. Leiden: E.J. Brill.
- CARSTAIRS, G. M. & KAPUR, R. L. (1976) *The Great Universe of Kota: Stress, Change, and Mental Disorder in an Indian Village*. Berkeley: University of California Press.
- CHANDRA, S. (2004) *Enslaved Daughters. Colonialism, Law and Women's Rights*. New Delhi: Oxford University Press.
- CHATTERJEE, P. (1993) *The Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*. Princeton: University Press.
- CHATTERJEE, P. & JEGANATHAN, P. (eds.) (2002) *Community, Gender and Violence*. Delhi: Permanent Black.
- CHEN, M. (1998) *Widows in India: Social Neglect and Public Action*. New Delhi: Sage Publications.

- CHOWDHRY, P. (1996) Contesting Claims and Counter-Claims: Questions of the Inheritance and Sexuality of Widows in a Colonial State. In: UBEROI, P. (ed.) *Social reform, sexuality and the state*. New Delhi: Sage Publications.
- CHOWDHRY, P. (2004) Caste Panchayats and the Policing of Marriage in Haryana: Enforcing Kinship and Territorial Exogamy. *Contribution to Indian Sociology*, 38, 1–42.
- CLARK-DECÈS, I. (2005) No one cries for the dead. Tamil Dirges, Rowdy Songs, and Graveyard Petitions. Berkeley: University of California Press.
- CLIFFORD, J. & MARCUS, G. E. (eds.) (1986) *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- COHN, B. S. (1965) Anthropological Notes on Disputes and Law in India. *American Anthropologist*, 67 (6), 82–122.
- COHN, B. S. (1989) Law and the Colonial State in India. In: STARR, J. & COLLIER, J. (eds.) *History and Power in the Study of Law: New Directions in Legal Anthropology*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press. 131–152.
- DANIEL, E. V. (1984) *Fluid signs: being a person the Tamil way*. Berkeley & London: University of California Press.
- DANIEL, S. B. (1980) Marriage in Tamil Culture: The Problem of conflicting models. In: WADLEY, S. (ed.) *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University. 61–91.
- DAS, V. (ed.) (2003) *The Oxford Indian Companion to Social Anthropology*. Oxford: University Press.
- DAVID, K. (1980) Hidden Powers: Cultural and Socio-economic Accounts of Jaffna Women. In: WADLEY, S. (ed.) *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University. 93–136.
- DE MUNCK, V. C. (1996) Love and Marriage in a Sri Lankan Muslim Community: Towards a Reevaluation of Dravidian Marriage Practices. *American Ethnologist*, 23, 698–716.
- DELIÈGE, R. (1997) *The worlds of the 'Untouchables'. Paraiyars of Tamil Nadu*. Oxford: University Press.
- DELIÈGE, R. (1999) *The untouchables of India*. Oxford: Berg Publisher.
- DENTON, L. T. (1992) Varieties of Hindu Female Asceticism. In: LESLIE, J. (ed.) *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Banarsidass. 211–232.
- DESJARLAIS, R. & WILCE, J. (2003) The Cultural Construction of Emotion. In: DAS, V. (ed.) *The Oxford India Companion to Sociology and Social Anthropology*. Oxford: University Press. 1179–1204.

- DHAVAR, B. V. (1999) *Mental Health of India Women. A Feminist Agenda*. New Delhi: Sage Publications.
- DICKEY, S. (2002) Anjali's Prospects: Class Mobility in Urban India. In: MINES, D. P. & LAMB, S. (eds.) *Everyday Life in South Asia*. Indiana: University Press. 214–226.
- DIRKS, N. B. (1994) Ritual and Resistance. Subversion as a social fact. In: DIRKS, N. B., ELEY, G. & ORTNER, S. B. (eds.) *Culture/ Power/ History. A Reader in Contemporary Social Theory*. Princeton: University Press. 483–503.
- DIRKS, N. B. (1996) Recasting Tamil Society: The Politics of Caste and Race in Contemporary Southern India. In: FULLER, C. J. (ed.) *Caste Today*. Oxford: University Press. 263–295.
- DIRKS, N. B., ELEY, G. & ORTNER, S. B. (eds.) (1994) *Culture/ Power/ History. A reader in contemporary social Theory*. Princeton: University Press.
- DIWAN, P. & DIWAN, P. (1995) *Women and Legal Protection*. New Delhi: Deep & Deep Publications.
- DONNER, H. (2002) 'One's own marriage': Love Marriages in a Calcutta Neighbourhood. *South Asia Research*, 22, 79–94.
- DONNER, H. (2008) *Domestic Goddesses: Maternity, Globalization and Middle-Class Identity in Contemporary India*. Aldershot: Ashgate.
- DUBE, L. (1996) Caste and Women. In: SRINIVAS, M. N. (ed.) *Caste. Its Twentieth Century Avatar*. New Delhi: Viking Penguin Books India.
- DUBE, L. (1998) Trends in Kinship and Gender Relations in South Asia. In: RISSEEUW, C. & GANESH, K. (eds.) *Negotiation and Social Space. A Gendered Analysis of Changing Kin and Security Networks in South Asia and Sub-Saharan Africa*. New Delhi: Sage Publications. 87–112.
- DUMONT, L. (1966) *Homo Hierarchicus. Le système des castes et ses implications*. Collection Tel Editions Gallimard.
- DUMONT, L. (1986) *A south Indian Subcaste*. London: Oxford University Press.
- DUVVURY, V. K. (1991) *Play, Symbolism and Ritual. A Study of Tamil Brahmin Women's Rites of Passage*. New York: Peter Lang Publishing.
- DWYER, G. (2003) *The Divine and the Demonic. Supernatural Affliction and its Treatment in North India*. London & New York: Routledge Curzon.
- EGNOR, M. (1980) On the meaning of Sakti to Women in Tamil Nadu. In: WADLEY, S. (ed.) *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University.

- EWING, K. P. (1990) The Illusion of Wholeness: Culture, Self and the Experience of Inconsistency. *Ethos*, 18, 3, 251–278.
- FELDMANN, K. (2004) Tod und Gesellschaft: Sozialwissenschaftliche Thanatologie im Überblick. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaft.
- FREED, R. S. & FREED, S. A. (1993) Ghosts: Life and Death in North India. New York: American Museum of Natural History.
- FULLER, C. (1992) The camphor Flame. Princeton: University Press.
- GALANTER, M. (1989) Law and society in modern India. Delhi: Oxford University Press.
- GEERTZ, C. (1973) The Interpretation of Cultures. Selected Essays. New York: Basic Books.
- GIDDENS, A. (1993) The Giddens Reader. Basingstoke: Macmillan.
- GLASER, B. & STRAUSS, A.L. (2005) Grounded Theory: Strategien qualitativer Forschung. Bern: Huber.
- GONSALVES, L. (1993) Women and the Law. New Delhi: Lancer Paperbacks.
- GRIFFITHS, A. (1997) In the Shadow of Marriage: Gender and Justice in an African Community. Chicago: University of Chicago Press.
- GRIFFITHS, J. (1986) What is Legal Pluralism? *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 24, 1–55.
- GROVER, S. (2009) Lived experiences: Marriage, Notions of Love, and Kinship Support amongst Poor Women in Delhi. *Contributions to Indian Sociology*, 43, 1–33.
- GUHA, R. (ed.) (1987) Subaltern Studies V: Writings on South Asian History and Society. Delhi: Oxford University Press.
- GUPTA, K. & KISHOR, S. (2009) Gender Equality and Women's Empowerment in India. Ministry of Health and Family Welfare Government of India. National Family Health Survey (NFHS-3) 2005–2006. Mumbai: International Institute for Population Sciences Deonar.
- HARRISS-WHITE, B. (2002) A Note On Destitution. *QEH Working Paper Series*, 86, 1–13.
- HAYDEN, R. (1983) Excommunication as Everyday Event and Ultimate Sanction: The Nature of Suspension from an Indian Caste. *Journal of Asian Studies*, 42, 291–307.
- HAYDEN, R. (1984) A Note on Caste Panchayats and Government Courts in India: Different Kinds of Stages for Different Kinds of Performances. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 23, 43–52.
- HOLDEN, L. (2003) Customs and Law Practices in Central India: Some Case Studies. *South Asia Research*, 23, 115–134.

- HOLDEN, L. (2004) Official Policies for (un)official Customs: The Hegemonic Treatment of Hindu Divorce Customs by Dominant Legal Discourses. *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, 49, 47–74.
- HOLDEN, L. (2008) Hindu Divorce. A Legal Anthropology. Hampshire: Ashgate.
- INTERNATIONAL INSTITUTE FOR POPULATION SCIENCES (IIPS) & MACRO INTERNATIONAL (2008) National Family Health Survey (NFHS-3), India, 2005–06: Tamil Nadu. Mumbai: IIPS.
- JEFFERY, P. & JEFFERY, R. (1994) Killing My Heart's Desire: Education and Female Autonomy in Rural North India. In: KUMAR, N. (ed.) Women as Subjects. South Asian Histories. Charlottesville & London: University Press of Virginia.
- JEFFERY, P. & JEFFERY, R. (1996) Don't Marry Me to a Plowman! Women's Everyday Lives in Rural North India. Colorado: Westview Press.
- JOLLY, M. (1996) Woman Ikat Raet Long Human Raet O No? Women's Rights, Human Rights and Domestic Violence. *Feminist Review*, 52, 169–190.
- JOSHI, B. R. (ed.) (1986) Untouchable! Voices of the Dalit Liberation Movement. London: Zed Books.
- KAKAR, S. (1984) Schamanen, Heilige und Ärzte. München: Biederstein.
- KAKAR, S. (1994) Intime Beziehungen. Erotik und Sexualität in Indien. Frauenfeld: Verlag Im Waldgut.
- KANDIYOTI, D. (1988) Bargaining with Patriarchy. *Gender and Society*, 2, 3, 274–290.
- KAPADIA, K. (1995) Shiva and her Sisters. Gender, Caste, and Class in Rural South India. Oxford: Westview Press.
- KAPADIA, K. (1996) Dancing the Goddess: Possession and Class in Tamil South India. *Modern Asian Studies*, 30, 423–445.
- KAPADIA, K. (ed.) (2002) The Violence of Development. The Politics of Identity, Gender and Social Inequalities in India. London & New York: Zed Books.
- KARLEKAR, M. (2003) Domestic Violence. In: DAS, V. (ed.) The Oxford Indian Companion of Sociology and Social Anthropology. Oxford: University Press. 1127–1157.
- KISHWAR, M. (1994a) Love and Marriage. *Manushi*, 80, 11–19.
- KISHWAR, M. (1994b) Love and Marriage, *Manushi*, 83, 40.
- KISHWAR, M. P. (2005) Destined to Fail. Inherent Laws in the Anti Dowry Legislation. *Manushi*, 148, 3–12.
- KNAPP, G.-A. (2005) 'Intersectionality' – ein neues Paradigma feministischer Theorie? Zur transatlantischen Reise von 'Race, Class, Gender'. *Feministische Studien*, 1, 68–81.

- KOHLI, H. D. (2000) *Hinduism and Divorce: from Dharmasastras to statutory law: a critical study*. Delhi: Decent Books.
- LAMBERT, H. (1996) Caste, Gender and Locality in Rural Rajasthan. In: FULLER, C. J. (ed.) *Caste Today*. Oxford: University Press. 93–123.
- LESLIE, J. (1991) *Roles and Rituals for Hindu Women*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- LEWIS, I. M. (1971) *Ecstatic Religion: An Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*. Harmondsworth: Penguin.
- LIDDLE, J. & JOSHI, R. (1986) *Daughters of Independence. Gender, Caste and Class in India*. New Jersey: Rutgers University Press.
- LÜTHI, D. (2004) *Umgang mit Gesundheit und Krankheit bei tamilischen Flüchtlingen im Raum Bern*. Universität Bern: Arbeitsblatt des Instituts für Ethnologie.
- MACLEOD, A. (1992) Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accommodating Protest in Cairo. *Signs*, 17, 533–57.
- MARGLIN, A. F. (1985) *Wives of the God-King. The Rituals of the Devadasis of Puri*. Delhi etc.: Oxford University Press.
- MARRIOTT, M. & INDEN, R. B. (1977) Towards an Ethnosociology of South Asian Caste Systems. In: KENNETH, D. (ed.) *The New Wind. Changing identities in South Asia*. Mouton Publishers.
- MARSDEN, M. (2007) Love and Elopement in Northern Pakistan. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 13, 91–108.
- MCCALL, L. (2005) The complexity of Intersectionality. *Signs*, 30, 1771–1800.
- MCGILVRAY, D. B. (1988) The 1987 Sterling Award Essay: Sex, Repression, and Sanskritization in Sri Lanka? *Ethos*, June, 99–127.
- MCGILVRAY, D. B. (1998) *Symbolic Heat. Gender, Health and Worship among the Tamils of South India and Sri Lanka*. Middletown: Grantha Corporation.
- MENON, N. (1996) The impossibility of 'justice': Female foeticide and feminist discourse on abortion. In: UBEROI, P. (ed.) *Social reform, sexuality and the state*. New Delhi: Sage Publications. 369–392.
- MENON, N. (2002) Embodying the Self: Feminism, Sexual Violence and the Law. In: CHATTERJEE, P. & JEGANATHAN, P. (eds.) *Community, Gender and Violence*. Subaltern Studies XI. Delhi: Permanent Black. 66–105.
- MENON, N. (2003) Rights, Bodies and the Law: Rethinking Feminist Politics of Justice. In: MENON, N. (ed.) *Gender and Politics in India*. New Delhi: Oxford University Press. 262–295.

- MENSKI, W. (ed.) (1999) *South Asians and the Dowry Problem*. New Delhi: Vistaar Publications.
- MENSKI, W. (2003) *Hindu Law: Beyond Tradition and Modernity*. New Delhi: Oxford University Press.
- MERRY, S. E. (1988) Legal Pluralism. *Law and Society Review*, 22, 869–96.
- MINES, M. (1994) *Public faces, Private Voices: Community and Individuality in South India*. Berkeley: University of California Press.
- MINTURN, L. (1993) *Sita's Daughters: Coming Out of Purdah. The Rajput Women of Khalapur Revisited*. New York: Oxford University Press.
- MODY, P. (2002) Love and the Law: Love-Marriage in Delhi. *Modern Asian Studies*, 36, 223–256.
- MOFFAT, M. (1979) *An Untouchable Community in South India. Structure and Consensus*. Princeton: University Press.
- MOHANTY, C. (1988) Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. *Feminist Review*, 30, 61–88.
- MOHANTY, C. (2003) *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University.
- MOOG, R. (2003) The Significance of Lower Courts in the Judicial Process. In: DAS, V. (ed.) *The Oxford Indian Companion to Sociology and Social Anthropology*. Oxford: University Press.
- MOORE, E. P. (1993) Gender, Power, and Legal Pluralism: Rajasthan, India. *American Ethnologist*, 30, 522–542.
- MOORE, E. P. (1998) *Gender, Law and Resistance in India*. Tuscon: University of Arizona Press.
- MOORE, S. F. (2001) Certainties Undone: Fifty Turbulent Years of Legal Anthropology, 1949–1999. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 7, 95–116.
- MÜNSTER, D. (2007) *Postkoloniale Traditionen. Eine Ethnographie über Dorf, Kaste und Ritual in Südindien*. Bielefeld: Transcript Verlag.
- NABOKOV, I. (1997) Expel the Lover, Recover the Wife: Symbolic Analysis of a South Indian Exorcism. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, 2, 295–316.
- NABOKOV, I. (2000) *Religion against the Self: an Ethnography of Tamil Rituals*. New York: Oxford University Press.
- NADER, L. (1965) The Anthropological Study of Law. *American Anthropologist*, 67, 3–32.
- NANDA, S. (1990) *Neither Man nor Woman*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.

- NARAYAN, U. (1997) *Dislocating Cultures/Identities, Traditions, and Third-World Feminism*. New York & London: Routledge.
- NEW YORK TIMES (2008) „With India's new affluence comes the divorce generation.“ 19. Februar: <http://www.nytimes.com/2008/02/19/world/asia/19ihtdivorce.1.10178712.html>
- NISHIMURA, Y. (1998) *Gender, Kinship and Property Rights. Nagarattar Womanhood in South India*. Oxford: University Press.
- OBEYESKERE, G. (1981) *Medusa's Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University Press.
- OLDENBURG, V. T. (2002) *Dowry Murder. The Imperial Origins of a Cultural Crime*. New Delhi: Oxford University Press.
- ONG, A. (1987) *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*. Albany: State of New York University Press.
- OPPENHEIMER, V. K. (1997) Women's employment and the Gain to Marriage: The Specialization and Trading Model. *Annual Review of Sociology*, 23, 431–453.
- ORTNER, S. B. (1994) Anthropological Theory since the Sixties. In: DIRKS, N., ELEY, G. & ORTNER, S. B. (eds.) *Culture/ Power/ History. A reader in contemporary social theory*. Princeton: University Press.
- ORTNER, S. B. (1995) Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37, 173–193.
- ORTNER, S. (1997) Thick Resistance: Death and the Cultural Construction of Agency in Himalayan Mountaineering. *Representations*, 59, 135–162.
- OSELLA, C. & OSELLA, F. (1998) Friendship and Flirting: Micro-Politics in Kerala, South India. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (2), 189–206.
- PALRIWALA, R. (1994) *Changing Kinship, Family and Gender Relations in South Asia: processes, trends, and issues*. Leiden: VENA.
- PARASHAR, A. (1992) *Women and Family Law Reform in India*. New Delhi: Sage Publications.
- PATHAK, Z. & SUNDER RAJAN, R. (1989) Shabano. *Signs*, 14, 558–82.
- PEYER STRAUSS, N. (2009) „Wenn sie zu viel spricht, verliert sie ihr Leben.“ Zwischen Familienehre und sozialer Ächtung – Sprechen über Eheprobleme und Scheidungen in Indien. In: BINSWANGER, C., BRIDGES, M., SCHNEGG B. & WASTL-WALTER D. (Hrsg.) *Gender Scripts: Widerspenstige Aneignung von Geschlechternormen. Abschlusspublikation des gleichnamigen Graduiertenkollegs*. Bern: Campus. 228–242.

- PEYER, N. (2004) *Death and Afterlife in a Tamil Village. Discourses of Low Caste Women.* Münster: LIT Verlag.
- RACINE, J. A., RACINE, J. -L. & VIRAMMA (2000) *Viramma. Life of a Dalit.* New Delhi: Social Science Press.
- RAHEJA, G. G. (1994) *Listen to the Heron's Words.* Berkeley: University of California Press.
- RAM, K. (1991) *Mukkuvar Women: Gender, Hegemony and Capitalist Transformation in a South Indian Fishing Community.* North Sydney: Allen & Unwin.
- RAMANUJAN, A. K. (1970) *Towards and Anthropology of City Images.* In: FOX, R. G. (ed.) *Urban India: Society, Space and Image.* Durham: Duke University. 224–244.
- RAMANUJAN, A. K. & BLACKBURN, S. H. (eds.) (1986) *Another Harmony: New Essays on the Folklore of India.* Delhi: Oxford University Press.
- RANDERIA, S. (1990) *Ehe, Scheidung und Witwenstand: Lebensläufe 'unberührbarer' Frauen im westlichen Indien.* In: ELWERT, G. & MÜLLER, H. (Hrsg.) *Im Laufe der Zeit: Ethnographische Studien zur gesellschaftlichen Konstruktion von Lebensaltern.* Saarbrücken/Fort Lauderdale: Breitenback. 169–186.
- RANDERIA, S. (2002) *Entangled Histories of Uneven Modernities: Civil Society, Caste Solidarities and Legal Pluralism in Post-Colonial India.* In: ELKANA, Y. (ed.) *Unravelling Ties: From Social Cohesion to New Practices of Connectedness.* Frankfurt/Main: Campus.
- RANDERIA, S. (2003) *Kastensolidariät als Modus zivilgesellschaftlicher Bindungen? Gemeinschaftliche Selbstorganisation und Rechtspluralismus im (post)kolonialen Indien.* In: GOSEWINKEL, D. (Hrsg.): *Zivilgesellschaft – national und transnational.* Berlin Wissenschaftszentrum für Sozialforschung: Edition Sigma.
- RANDERIA, S. (2004) *Konfiguration der Moderne: Zur Einleitung.* *Soziale Welt*, Sonderband, 9–34.
- RELIS, T. (2011) *Human Rights and Southern Realities.* *Human Rights Quarterly*, May, Available at SSRN: <http://ssrn.com/abstract=1592042>.
- RIESSMAN, C. K. (2000) *Stigma and Everyday Resistance Practices. Childless Women in South India.* *Gender and Society*, 14, 111–135.
- RISSEEUW, C. & GANESH, K. (eds.) (1998) *Negotiation and Social Space. A Gendered Analysis of Changing Kin and Security Networks in South Asia and Sub-Saharan Africa.* New Delhi: Sage Publications.
- ROTH, C. (2007) *Soziale Sicherheit und Geschlecht: Ehekrisen als ein Spiegel der Wirtschaftskrise.* In: BEARTH, T. E. A. (Hrsg.) *Afrika im Wandel.* Zürich: vdf.

- RUSSEL, B. H. (1995) *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches*. Walnut Creek: Alta Mira & Sage Publications.
- SAYER, L. C. & BIANCHI, S. M. (2000) Women's economic independence and the probability of divorce. *Journal of Family Issues*, 21, 906–943.
- SEIZER, S. (2002) Offstage with Special Drama Actresses in Tamil Nadu, South India: Roadwork. In: MINES, D. P. & LAMB, S. (eds.) *Everyday Life in South Asia*. Indiana: University Press. 116–131.
- SEYMOUR, S. (1999) *Women, Family, and Child Care in India. A World in Transition*. Cambridge: University Press.
- SEYMOUR, S. (2002) Family and Gender Systems in Transition: A Thirty-Five-Year-Perspective. In: MINES, D. P. & LAMB, S. (eds.) *Everyday Life in South Asia*. Indiana: University Press. 100–115.
- SKIONSBERG, E. (1982) *A Special Caste? Tamil Women of Sri Lanka*. London: Zed Press.
- SPENCER, J. (1990) Collective Violence and Everyday Practice in Sri Lanka. *Modern Asian Studies*, 24, 603–623.
- SPRADLEY, J. P. (1979) *The Ethnographic Interview*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- SRINIVAS, M. N. (1987) *The dominant Caste and other Essays*. Oxford: University Press.
- SRINIVAS, M. N. (1996) *Village, Caste, Gender and Method. Essays in Indian Social Anthropology*. Oxford: University Press.
- STANDING, H. (1991) *Dependence and Autonomy. Women's employment and the Family in Calcutta*. New York: Routledge.
- SUNDER RAJAN, R. (2003) *The Scandal of the State. Women, Law, and Citizenship in Postcolonial India*. New Delhi: Permanent Black.
- THE HINDU (2006) „Katta Panchayat Rampant in Dharmapuri District“. 2. Februar: <http://www.hinduonnet.com/2006/02/08/stories/2006020807840300.htm>
- THE HINDU (2007) „Lok adalat provides better solution“. 23. Dezember: <http://www.hindu.com/2007/12/23/stories/2007122359330300.htm>
- THIRUCHANDRAN, S. (1997) *Ideology, caste, class and gender*. New Delhi: Vika Publishing House.
- TRAUTMANN, T. R. (1981) *Dravidian Kinship*. Cambridge: University Press.
- TRAWICK, M. (1990a) *Notes on Love in a Tamil Family*. Berkeley: University of California Press.

- TRAWICK, M. (1990b) The Ideology of Love in a Tamil Family. In: LYNCH, O. M. (ed.) *Divine Passions. The social construction of Emotion in India*. University of California Press. 37–63.
- TRAWICK, M. (2003) The Person Beyond the Family. In: DAS, V. (ed.) *The Indian Companion to Sociology and Social Anthropology*. Oxford: University Press. 1158–1178.
- TSCHALÄR-HONG, M. (2006) We are All Sisters. Tribal Women Entering the Legal Landscape. (Re)-Negotiating Gender and Power Relations in a Tribal Women's Court in South Rajasthan, India. Lizentiatsarbeit. Ethnologisches Seminar: Universität Zürich.
- UBEROI, P. (ed.) (1993) *Family, Kinship and Marriage in India*. Oxford: University Press.
- UBEROI, P. (ed.) (1996a) *Social reform, sexuality and the state*. New Delhi: Sage Publications.
- UBEROI, P. (1996b) When is marriage not a marriage? Sex, sacrament and contract in Hindu Marriage. In: UBEROI, P. (ed.) *Social reform, sexuality and the state*. New Delhi: Sage Publications.
- VERA-SANSO, P. (2008) 'Whose money is it?' On Misconceiving Female Autonomy and Economic Empowerment in Low-income Households. *IDS Bulletin*, 39, 51–59.
- VERMA, M. & SODHI G. (2003) Sexual Coercion Amongst Adolscents in an Urban Slum in India. In: MANDERSON, L. & BENNETT, L. (eds.) *Violence Against Women in Asian Societies*. Richmond: Curzon.
- VÖGELI, J. (2005) „Ohne Sakti ist Siva nichts": Tamilische Geschlechterbeziehungen in der Schweiz. Arbeitsblätter des Instituts für Ethnologie: Universität Bern.
- WADLEY, S. S. (1977) Women and the Hindu Tradition. *Signs*, 3, 113–125.
- WADLEY, S. (ed.) (1980a) *The Powers of Tamil Women* New York: Syracuse University.
- WADLEY, S. (1980b) The Paradoxical Powers of Tamil Women. In: WADLEY, S. *The Powers of Tamil Women*. New York: Syracuse University. 153–167.
- WALGENBACH, K. (2007) Gender als interdependente Kategorie. In: WALGENBACH, K. & DIETZE, G. E. A. (Hrsg.) *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*. Opladen: Barbara Budrich.
- WHITE, S. (1992) *Arguing with the Crocodile: Gender and Class in Bangladesh*. London: Zed Books.

Filme

- „Alaikaḷ Ōyvatillai“ (1980) Director: Bharatirajah
 „Alaipāyutē“ (Jumping waves) (2000) Director: Mani Ratnam
 „Kaṇṭukontēṇ“ (I have found it) (2000): Director: Rajiv Menon
 „Kātal Kōṭṭai“ (Das Mass der Liebe) (1996) Director: Adathiyan
 „Piriyamāṇavaḷē ...“ (To the dearest girl) (2000) Director: K.Selvabharathy

Quellennachweis

- Domestic Violence Act, 2005: <http://wcd.nic.in/wdvact.pdf>
 Dowry Prohibition Act, 1961: <http://wcd.nic.in/dowryprohibitionact.htm>
 Family Court Act, 1984: <http://www.mha.nic.in/pdfs/TheFamilyCourtsAct,1984.pdf>
 Indian Divorce Act, 1869: <http://www.netlawman.co.in/acts/indian-divorce-act-1869.php>
 Karte Tamil Nadu: <http://www.mapsofindia.com/maps/tamilnadu/tamilnadu-district.htm>
 National Legal Service Authorities Act, 1987: <http://lawmin.nic.in/la/subord/nalsa.htm>
 Special Marriage Act, 1954: <http://www.legalserviceindia.com/helpline/marriage.htm>
 Tamil Transliteration: http://en.wikipedia.org/wiki/Tamil_script
 The Code of the Criminal Procedure, 1973: <http://www.divorcelawyerindia.com/updates/the-code-of-criminal-procedure-1973-part-i.html>
 The Hindu Adoption and Maintenance Act, 1956: <http://www.childlineindia.org.in/CP-CR-Downloads/HAMA%201956.pdf>
 The Hindu Marriage Act, 1955: <http://www.netlawman.co.in/acts/hindu-marriage-act-1955.php>

Anhang 1 Übersicht der Fallstudien

Name/ Pseudo- nym	Al- ter	Ausbildung/ Beruf	Klasse/S chicht*	Kaste/ Religion	Kinder	Ehestatus	Dauer der Ehe	Details
Alice	35	Professorin	Ober- schicht	Christin	2	Geschieden und wieder verheiratet	1 Jahr	Gericht
Rani (Fall C)	38	BA Economics, Versicher- ungsfrau	Mittel- schicht	Hindu <i>Kōṇār</i> (hochkastig)	2 Söhne (10 und 13)	Wurde verlassen, lebt bei der Mutter	8 Jahre	Familienrat
Lakshmi	37	Sozial- arbeiterin in Frauenor- ganisation	Mittel- schicht	Christin	1 Sohn (12)	Hatte Eheprobleme, heute sei sie „glücklich“	Seit 13 Jahren	
Anandhi	30	MA Social Work , Sozial- arbeiterin in Frauenor- ganisation	Mittel- schicht	Hindu Naidu (mittelkastig)	Keine	Scheidung, lebt bei Eltern	3 Jahre	Familienrat, Gericht
Anu	28	BA Economics, Lehrerin	Mittel- schicht	?	1 Tochter	Lebt getrennt bei der Mutter, will Unterhaltszahlung		Gericht
Raji	30	?	Mittel- schicht	?	2 Kinder (6 und 3)	Amerikanische Bürgerin, lebt in den USA, Mann in Madurai	8 Jahre	Scheidungs- und Unterhaltszah- lungen im „High Court“
Anthea (Fall D)	23	11. Klasse, Hausfrau	Untere Mittel- schicht	Naidu Christin	2 Kinder (6 und 3)	Interkasten „Liebesehe“, lebt oft bei der Mutter.	Seit 6 Jahren	Polizei und Mediation durch Menschenrecht- organisation
Pushba (Fall A)	49	Hausfrau	Untere Mittel- schicht	Hindu <i>Piṛēmalai Kaḷḷar</i> (mittelkastig)	kinderlos	Lebt mit ihrem jüngeren Bruder und der kürzlich verwitweten Schwester.	28 Jahre	Unterhaltszah- lungen Polizei, Familienrat, Gericht, Menschenrecht- organisation
Mala (Fall G)	36	Kranken- schwester	Untere Mittel- schicht	Hindu <i>Piḷḷai</i> (hochkastig)	3 Töchter (11 und 9)	Geschieden, lebt in eigener Wohnung, aber im selben Haus wie die Mutter	9 Jahre	Gericht
Rajesh- wari	32	12. Klasse, Typistin in einer Apotheke	Untere Mittel- schicht	Hindu <i>Piḷḷai</i> (hochkastig)	Keine	Lebt getrennt, bei ihrer Mutter	6 Jahre	Kattapanchayat
Shanti	51	Leherin für	Untere	Brahmanin	2 Söhne	Interkasten	Seit 27	

(Fall B)		behinderte Kinder	Mittelschicht	(hochkastig)	(20 and 26)	„Liebesehe“. Lebt mit ihrer Schwiegermutter und ihrem Mann zusammen	Jahren	
Ganta	50	Krankenschwester	Untere Mittelschicht	<i>Akamuṭaiyar</i> (mittelkastig)	1 Sohn (20)	Zweitfrau von Shantis Mann. Aufgrund ihres Berufes als Dorfkrankenschwester lebt sie mit ihrem Sohn alleine in einem Haus im Dorf.	Seit 21 Jahren	
Maheshwari (Fall H)	40	B.Ed, Polizistin	Untere Mittelschicht	<i>Akamuṭaiyar</i> (mittelkastig)	1 Tochter (12)	Geschieden, ihre Eltern leben bei ihr im Polizeiquartier	1 Jahr	Polizei, Dorfrat, soziale Organisationen, Gericht
Viji	29	Polizistin	Untere Mittelschicht	<i>Paraiyar</i> (niedrigkastig)	Keine	Geschieden und wiederverheiratet, ihre Mutter lebt bei ihr.	Wenige Monate	Kastenrat, Gericht
Selvi	30	Fabrikarbeiterin	Unterschicht	<i>Pillai</i> (hochkastig)	1 Tochter (8)	Lebt getrennt, abwechselnd bei ihren 5 Schwestern	4 Jahre	Familienrat
Vasanth (Fall I)	44	Grundschullehrerin	Unterschicht	Asari (mittelkastig)	2 Söhne (erwachsen)	Getrennt und wiederverheiratet als Zweitfrau, lebt alleine.	11 Jahre	Dorfpanchayat
Meenakshi (Fall E)	27	11. Klasse, Hausfrau	Unterschicht	<i>Cakkiliyan</i> (niedrigkastig)	1 Sohn (4)	Lebt meistens im Haus ihrer Mutter	Seit 6 Jahren	
Mariam-ma	23	Hausfrau	Unterschicht Dorf	<i>Pallar</i> (niedrigkastig)	1 Sohn (1)	Lebt mit Ehemann	Seit 6 Jahren	Mediation durch Panchayat und soziale Organisationen
Ganga (Fall F)	35	9. Klasse, Hausfrau, Schneiderin, Verkäuferin	Unterschicht	<i>Cakkiliyan</i> (niedrigkastig)	2 Söhne 1 Tochter (11, 13, 14)	Mann hat sie verlassen. Sie will Unterhaltszahlungen	15 Jahre	Polizei, soziale Organisationen, Gericht
Saraswati	50	Tamillehrerin	Obere Mittelschicht	Brahmanin (hochkastig)	1 Tochter	Geschieden, lebt mit ihrer verheirateten Tochter	?	?

Anhang 2: Beispiel einer Gerichtsakte

Maintenance Petition ¹⁴⁰

Head Criminal Judge Court, Madurai.

M.C.N: xxx /2006

1. K.Ganga 35/06
xxx
Madurai District
2. Minor xxx
Above Address
3. Minor xxx
Above Address
4. Minor xxx
Above Address

Opposite/Respondent:

Xxx

Xxx

Madurai

1. Petitions Address: ...
2. Respondent Address: ...
3. In 1991 (xxx) respondent and petitioner got married at xxx-Temple in xxx in front of their relatives. They got 3 children namely:
 1. xxx (14)
 2. xxx (13)
 3. xxx (11)
4. After 5 years of marriage life respondent treated his wife and children very cruel, beating them and spending 25 pounds of gold jewels from the petitioner.
5. The respondent did not give any money for the three children and his wife. He did not even support for the education of the children in the past three years.
6. The petitioner had three operations. Therefore she can't do any household work and any other hard work. She is not in the position to go for job to take care of her children. Many times the petitioner asked the respondent for money directly. But he did not give any single Paisa.
7. The respondent sent away his wife and children's from his house. The petitioner tried many times to join him again. But he is not accept a reunion. Several times elders of the family did panchayat for reunion, without success.

¹⁴⁰ Übersetzt aus dem Tamilischen von meiner Assistentin

8. Petitioner 2 xxx (14) is studying 9th standard, petitioner 3 is studying 8th standard (13), petitioner 4 is studying 6th standard. But the respondent did not spend any money for their studies and food.
9. Petitioner and minor petitioners 2, 3, 4 need support from the respondent for their daily food, dress and accommodation. But for the past three years he did not do anything for them.
10. The petitioners are in a very poor condition and they have no support. Petitioner 1 doesn't have any property and is not educated. She doesn't have any income.
11. The petitioners depend totally on the respondent for their family needs and family expenditure. According to law the respondent should protect the petitioners and support his family. But respondent did not do anything and was cheating them instead.
12. The respondent is working at Madurai corporation as a street light worker. His monthly salary is Rs.10,000/-. He also has property. According to law he is responsible to support the petitioners.
13. The respondent's main business is drinking, drug taking, gambling and illegal contact with many women.

[...] The petitioners are asking maintenance for petitioner1 2000, and petitioner 2, 3 and 4 correspondingly 1000, so totally Rs. 5,000/- for each month.

Please give the order to the respondent to pay the money for the petitioners.

We assure, that all above statements are correct. Signed at Madurai in the date of 23/03/2006

...

Evidences:

- | | | | |
|----|------------|---|----------|
| 1. | 10.02.1991 | Marriage invitation | Xerox |
| 2. | | Family photo | original |
| 3. | 13.12.1991 | 1st son birth certificate | Xerox |
| 4. | | Family card | Xerox |
| 5. | 16.01.1993 | 2nd son birth certificate | Xerox |
| 6. | 12.09.1994 | 3rd daughter birth certificate | Xerox |
| 7. | | Respondent gave one written Agreement to petitioner | Xerox |
| 8. | | jewels (sold) | Xerox |

Head criminal Judge court Madurai

M.C.N. 16 / 2006.

Supports for petitioner under – 125 maintenance petition

Lebenslauf von Nathalie Peyer Strauss

Adresse: Neuengasse 3, 3400 Burgdorf

Email: nathalie.peyer@gmx.ch

Tel. Nr.: +41 034 530 11 39

Geburtsdatum: 20.3.1973

Familienstand: Verheiratet, zwei Kinder

Akademische Kurzbiographie

2008 – 2009	Marie-Heim Vögtlin Stipendiantin am Interdisziplinären Zentrum für Geschlechterforschung (IZFG) Universität Bern Visiting Scholar am Pro*Doc Graduiertenkolleg „Gender: Scripts and Prescripts“
2005 – 2006	Einjähriger Forschungsaufenthalt in Madurai, Südindien, für das Dissertationsprojekt, unterstützt vom Schweizerischen Nationalfond, Abteilung Personenförderung (Stipendien für angehende Forscherinnen und Forscher) und dem „Jeunes Chercheurs“ Programm der Kommission für Forschungspartnerschaften mit Entwicklungsländern (KFPE)
Seit 2004	Doktorandin am Ethnologischen Seminar der Universität Zürich bei Prof. Shalini Randeria
2002 – 2005	Wissenschaftliche Assistentin am Institut für Ethnologie Universität Bern, bei Prof. H.-R. Wicker
2001 – 02	Wissenschaftliche Mitarbeiterin beim Forschungsprojekt „Sepulkraldesign“ der Hochschule für Gestaltung, Kunst und Konservierung (HGKK) in Bern
2000 – 01	Forschungsaufenthalt in Südindien für die Lizentiatsarbeit „Ennatai Kandom? Death and Afterlife in a Tamil Village“
1995 – 2002	Studium der Ethnologie, Religionswissenschaft und allgemeinen Ökologie an der Universität Bern

Thematische Schwerpunkte

- Südasien (insbesondere Tamil Nadu)
- Gender
- Rechtsethnologie, Rechtspluralismus
- Kasten
- Religionsethnologie, Indische Religionen
- Ritualtheorien, Anthropology of Death

Andere berufliche Tätigkeiten

2011- 2013	Geschäftsleiterin der Entwicklungsorganisation „Wasser für die Dritte Welt“
Seit 2010	Yogalehrerin nach der Methode von BKS Iyengar
Seit 2009	Projektkoordinatorin des Unterstützungsvereins „Palmyrah“ (Ausbildung von Frauen und Kindern, sowie Trauma-Arbeit in Sri Lanka)
Seit 2006	In Zusammenarbeit mit einer indischen Anwältin, Aufbau eines Projektes zur Förderung des rechtlichen Bewusstseins von Slum- und Dorffrauen in und um Madurai (www.cewas.ch)
Seit 2003	Organisation und Leitung internationaler Studentenprogramme nach Indien
2001 - 2009	Vorstandsmitglied beim Förderverein CESCO (Centre for Experiencing socio-cultural Interaction): Unterstützung der Landrechtsbewegung Ekta Parishad, Teilnahme im europäischen Netzwerk Ekta Europe.

Publikationen

- Horizonte, das Schweizer Forschungsmagazin 2010: Scheidung auf Indisch. Schweizerischer Nationalfond, Bern. 87: 24.
- Peyer Strauss, Nathalie 2009: „Wenn sie zu viel spricht, verliert sie ihr Leben.“ Zwischen Familienehre und sozialer Ächtung – Sprechen über Eheprobleme und Scheidungen in Indien. In: Binswanger, C., Bridges, M., Schnegg B. & Wastl-Walter D. (Hrsg.) Gender Scripts: Widerspenstige Aneignung von Geschlechternormen. Abschlusspublikation des gleichnamigen Graduiertenkollegs. Bern: Campus. 228-242.
- Peyer Strauss, Nathalie 2009: Ehekonflikte und Scheidungen in Indien. *Gender Studies* (Zeitschrift des Interdisziplinären Zentrum für Geschlechterforschung) Winter 08/09 Nr. 14.
- Unipublic, das Online Magazine 2007: Zwischen Anpassung und Widerstand. Nathalie Peyer Strauss untersucht im Rahmen ihrer Dissertation, wie Frauen in der südindischen Stadt Madurai mit Ehekonflikten umgehen. Universität Zürich: Juni 2007.
- Peyer, Nathalie 2004: Death and Afterlife in a Tamil Village. Discourses of low caste women. Münster: LIT Verlag.
- Radio DRS2 2004: «Kontext»: Rein oder unrein? – Das Frauenbild im Hinduismus. Radiointerview auf DRS2 mit Nathalie Peyer und Eveline Masilamani-Meyer: Dienstag, 4. Mai 2004, 09.00-09.35 (Zweitausstrahlung: 18.30, DRS2).
- Peyer, Nathalie 2003: «Wer weiss! Ich habe es noch nicht gesehen!» Jenseitsvorstellungen in einem Dorf in Tamil Nadu, Südindien. UNIPRESS, Forschung und Wissenschaft an der Universität Bern, 118: 34-36.
- Peyer, Nathalie 2001: „Zu Fuss unterwegs für einen gewaltlosen Wandel.“ Der Bund 20. November: 2.